الشرق الأوسط الحديث

المجلد الثاني

تحرير
ألبرت حوراني
فيليب خوري
ماري ويلسون



الشرق الأوسط الحديث

المجلد الثاني

يضُم هذا الكتاب - المرجع ٢٥ دراسةً كتبها عمالقة دراسات الشرق الأوسط في الأكاديميا الغربية. تتناول دراسات هذا الكتاب تاريخ بُلدان الشرق الأوسط الرئيسة: مصر والدولة العثمانية (تركيا) وإيران والعراق وسوريا وفلسطين، خلال القرنين الأخيرين.

ينقسم الكتاب إلى ٤ أجزاء رئيسة في مُجلَّديْن؛ ويضم المجلد الأول جزئين:

- الجزء الأول: طلائع الإصلاح وتبدُّل العلاقات مع أوروبا ١٧٨٩-١٩١٨.
- الجزء الثاني: التحولات في المجتمع والاقتصاد ١٧٨٩-١٩١٨.

ويضم المجلد الثاني الجزئين الثالث والرابع:

- الجزء الثالث: بناء الأيدولوجية القومية والسياسات حتى سنة ١٩٥٠.
- الجزء الرابع: منذ الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩-١٩٩٣.

وقد حَرَّر هذا الكتاب عميد دراسات الشرق الأوسط "ألبرت حوراني" بالاشتراك مع "فيليب خوري" و "ماري ويلسون"، مستكتبين كبار باحثي دراسات الشرق الأوسط، أمثال: أوربيل هيد، روجر أوين، فيروز أحمد، آن لامبتون، دونالد كواترت، شارل عيساوي، كينيث كونو، جوديث تاكر، إيرڤاند إبراهيميان، أندريه ريمون، شريف ماردين، جويل بينين، زخاري لوكمان، تيد سويدنبرغ، حنّا بطاطو، رشيد الخالدي، نيكي كيدي، آفسانة نجم آبادي.

ويتناول هؤلاء الباحثون في دراساتهم تاريخ الشرق الأوسط الحديث من جميع جوانبه؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وذلك من خلال أُطر نظرية مختلفة ترسم صورة دقيقة لتاريخ هذه المنطقة من العالم خلال القرنين الأخيرين، ما يجعله إضافةً ثريّة للمكتبة العربية، وكتاباً لا غنى عنه لكل دارسي تاريخ الشرق الأوسط الحديث.




978-977-6459-10-6

المجلد الثاني

الشرق الأوسط الحديث

الجزء الثالث: بناء الأيدولوجية القومية والسياسات حتى سنة ١٩٥٠

الجزء الرابع: منذ الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩ - ١٩٩٢

تحرير
ألبرت حوراني - فيليب خوري - ماري ويلسون



هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب
The Modern Middle East
Edited by: Albert H. Hourani, Phillip Khoury, Mary Wilson
تُنشر الطبعة العربية بموجب اتفاق خاص بين
مدارات للأبحاث والنشر و I. B. Tauris

الشرق الأوسط الحديث
تحرير: ألبرت حوراني، فيليب خوري، ماري ويلسون
نقله إلى العربية: د.أسعد صقر

الطبعة الأولى لمركز مدارات للأبحاث والنشر
يناير ٢٠١٦م - ربيع الآخر ١٤٣٧هـ

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٣٤١٦ / ٢٠١٥
الترقيم الدولي: ISBN 978-977-6459-10-6

العنوان: ٥ ش ابن سندر - الزيتون - القاهرة - جمهورية مصر العربية
تليفون: ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧١ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٢
البريد الإلكتروني: info@madarat-rp.com



الجزء الثالث

بناء الأيدولوجية القوميّة والسّياسات حتى سنة ١٩٥٠

مقدمة

ماري ويلسون

أنهت الحرب العالمية الأولى القرن التاسع عشر الطويل نهاية عنيفة أشبه بالضربة القاضية. فالإمبراطورية العثمانية خرجت من الحرب طرفًا خاسرًا، وفُرضت عليها وعلى غيرها من الخاسرين الأساسيين مثل ألمانيا وهنغاريا النمساوية عقوبات أثناء تسوية السلام. وكان الثمن الذي طولبت الامبراطورية بدفعه ثمنًا باهظًا أعلى بكثير مما فرض على غيرها. إذ تم تقسيمها أولاً إلى قسمين رئيسيين تبعًا للغة السائدة في كل منهما: المناطق الناطقة بالتركية في الشمال والمناطق الناطقة بالعربية في الجنوب. ومن ثم تم تقسيم تلك المناطق إلى دول ومناطق مصالح وإلى مناطق حكم ذاتي وفقًا لمصالح بريطانيا وفرنسا ووكلائهما المحليين. وبهذه الطريقة اختفت من خارطة العالم الامبراطورية التي أعطت لمعظم الشرق الأوسط هيكله السياسي لما يقرب من أربعمائة عام.

كانت الحدود الجديدة رموزًا تشي ببداية عهد جديد في تاريخ الشرق الأوسط، ففي المناطق الناطقة بالتركية تم تشكيل حركة وطنية جديدة التفت حول مصطفى كمال لدحر مخطط تقسيم الجزء الشمالي من الامبراطورية العثمانية. أما المناطق الناطقة بالعربية فقد تم تقسيمها إلى أجزاء إدارية / دول جديدة وضعت تحت الانتداب البريطاني أو الفرنسي.

كانت التساؤلات حول من سيحدد المجموعة السياسية وكيف سيتم تحديدها هي الدعامة الأساسية التي ارتكز إليها النضال السياسي خلال فترة ما بين الحربين وعلى الرغم من الانقطاع التاريخي الظاهري الممثل بخلق دول جديدة فإن الإجابات على هذه التساؤلات أبدت درجة ملحوظة من الاستمرارية مع الماضي العثماني. فالسيطرة التامة التي نجح في إحرازها مصطلحا القومية الغربية والقومية التركية على الحياة السياسية كانت حدثًا جديدًا تمامًا، في حين أن الطبقة التي استخدمت هذا المصطلح وسخرته لمصالحها كانت في معظم الأحيان هي نفس الطبقة التى خدمت النظام العثماني واستفادت منه.

تهتم جميع المقالات الواردة في الجزء الثالث بشكل أو بآخر بقضايا القومية وبأوجه الاستمرارية والانقطاع في نظام الدولة الجديدة بالنسبة للماضى العثماني.

يبحث شريف ماردين في الجمهورية التركية، ويُعنى في تحليله بعلمانية الإصلاحات التى جرت تحت قيادة مصطفى كمال. ويرى ماردين أن جذور هذه العلمانية تعود إلى الإصلاحات الدنيوية التى تمت إبان القرن التاسع عشر، وبحلول العقد الذى تلا عالم ١٨٧٠ كانت أهمية الإسلام فى السياسة العثمانية تنحصر فى مدى المنفعة المجنية منه: «هل نجح الإسلام كوسيلة لحشد شعوب الإمبراطورية ولم شعثها؟» ويتضح من ذلك السؤال أن المشكلة التي واجهت مصطفى كمال بعد خمسين عامًا لم تكن تتعلق بتطبيق العلمانية بل واجه كمال معضلة إيجاد أحسن الوسائل لتعبئة الناس في أعقاب هزيمة الامبراطورية العثمانية وتمزقها. ووجد كمال الحل في طرح الإسلام جانبًا ونبذه لاستبداله بشئ لم يكن موجودًا من قبل وكانت النتيجة أنْ تبنى «كيانًا افتراضيًا ليس له وجود وهو «الأمة التركية» ونفخ فيه الحياة» وبذا تكون الجمهورية التركية حسب اعتقاد ماردين خلفًا للإصلاحات الدنيوية التى تمت في القرن التاسع عشر ومفهومًا جديدًا تمامًا في آن واحد.

إن المقدرة على تصوير الأمة التركية كمفهوم إنما استند إلى دنيوية مسبقة في السياسة العثمانية وفقًا لما يطرحه ماردين في حين أن (أرنست دون) يرى أن أصول القومية العربية ترجع إلى بدايات مختلفة. ويتوصل (دون) في بحثه إلى أن استخدام الأمة العربية في صيغة مفهوم كان معروفًا بين المثقفين الذين ينظرون إلى الإصلاح على أنه عودة إلى الإسلام الحقيقي. ويفسر هؤلاء المثقفون تباين القوى بين أوروبا والامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر بأنه نتيجة للتدهور الديني ,وهم يجادلون بأن «الإسلام الحق» لم يكن يومًا يتنافى مع الحضارة والتقدم... إلا أن الإسلام الصحيح الأساسي انتابه الفساد ونتيجة لذلك نرى المسلمين غير قادرين على المضي في التقدم الباهر الذي عرفوه في السنوات الأولى. وعلى الرغم من أن هذه الفئة بقيت على التزامها وولائها للإمبراطورية العثمانية فإن تشديدهم على «الإسلام الحق» صرف انتباههم إلى العرب والحاجة إلى بعث الأدب العربي القديم والدراسات الدينية. وتطرف البعض الآخر في تعصبهم لتلك الرؤية

فأخذوا يؤكدون على أهمية العرب في إعادة بث الروح في الإسلام والإمبراطورية العثمانية. وهكذا بزغت نظرية الأمة العربية ودورها في التاريخ نتيجة لتشخيص معين لأسباب انحطاط العثمانيين. بقي معظم العرب على ولائهم للإمبراطورية العثمانية إلى أن تلاشت آخر ملامحها، ولم تكن فكرة القومية العربية -تبعًا لدون- قد تجاوزت حتى ذلك الحين حدود العقيدة النظرية.

إن ما جعل (القومية العربية) تحتل الصدارة في الساحة السياسية هو انهيار الامبراطورية العثمانية وفرض التحكم الأوروبي على أجزائها الناطقة باللغة العربية. وأصبحت لغة القومية في ذلك الحين لغة نافعة لبعض الأشخاص المرموقين المدنيين الساعين إلى الحفاظ على موقعهم السياسي أو تحسينه (راجع مقال ألبرت حوراني في الجزء الأول). كانت القومية فكرة مفيدة جدًا لأنها تخاطب مصالح قطاعات من المجتمع عدا النخبة المدينية. ويناقش كل من جويل بينين وزكاري لوكمان (القومية) من وجهة نظر الطبقة العاملة التي بدأت تظهر إلى حيز الوجود في مصر.

كما قامت الثورة المصرية عام ١٩١٩ -التي طالما درست على أنها انتفاضة قومية بمنظور وإسهام يشمل جميع أنحاء البلاد- بتهيئة الفرصة لظهور قطاع صغير ولكن آخذ في الازدياد من اليد العاملة المنظمة. إذ قام عمال الترامواي وعمال السكك الحديدية ومصانع تكرير السكر وسائقو العربات وعربات الأجرة وموظفو الحكومة والمصالح الحكومية الأخرى بالإضراب لدعم أهداف قومية ولتحقيق مطالبهم الخاصة في العمل. ولا يمكن فهم ما اكتسبوه على جبهة العمل إلا في إطار الانتفاضة العارمة عام ١٩١٩ كما يبين لنا كل من بينين ولو كمان. إلا أن نموذجًا قد ترسخ منذ ذلك الحين «للتبعية للقوميين البورجوازيين كقادة. . وللقومية البورجوازية كإطار إيديولوجي سائد». كان ذلك مفيدًا جدًا للنخبة المدينية التي شكلت القيادة القومية، أما بالنسبة للحركة العمالية خاصة وللطبقة العاملة عمومًا فقد ألحقت هذه التبعية الضرر بهم، ويصف بينين ولوكمان في أحد فصول كتابهما «عمال على ضفاف النيل» المتضمن هنا البداية المظفرة لهذه الشراكة بين القومية البورجوازية واليد العاملة المنظمة خلال ثورة ١٩١٩.

تعتبر ولادة اليد العاملة المنظمة في مصر واحدة من تلك الدلائل التي تميز فترة ما بين الحربين. وعلى الرغم من كل ما يشير إلى عدم الاستمرارية التي أعقبت الحرب العالمية الأولى في الشرق الأوسط، بقيت هناك دلائل على استمرارية مهمة من الماضي العثماني المباشر. ويناقش فيليب خوري الاستمرارية والاختلافات في العرض الذي يقدمه عن السياسة المدينية في سوريا في فترة ما بين الحربين.

وتحتل الأحياء مركز الصدارة في الصورة التي يرسمها خوري عن السياسة في دمشق. وتأتي العائلات المرموقة في مركز الحياة السياسية في هذه الأحياء وهم مجموعة الوجهاء في المدينة الذين كانوا أيام الحكم العثماني يلعبون دور الوسطاء بين المجتمع المحلي واستنبول كما وقفوا أثناء الانتداب بين المجتمع المحلي والفرنسيين. وقد وجد العديد منهم في الظرف الأخير أن استخدام لغة القومية له فوائده. كما وجدوا من المفيد استخدام شخصية تقليدية في حياة الأحياء وهي شخصية «القبضاي» لتعبئة الدعم للمظاهرات المعادية للفرنسيين التي انتشرت أيام الانتداب.

كان «القبضاي» بطلاً من أبطال الحكايا الشعبية وشابًا يتزعم عصبة الشباب، وهو فاضل وكريم وحامي الضعفاء، كما كان ذا قوة وعنفوان بشبابه الغض وقوته الجسدية، إلا أن مركزه تدهور بتوسع حجم دمشق وبتحول السياسة الدمشقية إلى سياسة قومية وكذلك نتيجة شروع مؤسسات الدولة بسحب مركزية الحي ضمن شبكة الدعم الاجتماعي خلال فترة ما بين الحربين. وبدأ الفتية من أحياء مختلفة يلتقون ويختلطون في المدارس الحكومية الجديدة. ولم يعد هؤلاء الشبان المنتمون إلى طبقة متوسطة آخذة في التشكل والذين سينتهى بهم المطاف في مهن خارج أحيائهم، يجدون أية صلة تجمعهم بالقبضاي وكان قادتهم من قادة أحزاب شابة قومية منظمة تنظيمًا خاصًا وكانت آفاقهم الجديدة قومية وقطرية ولغتهم الجديدة في السياسة كانت لغة أيديولوجية. وهكذا بيّن لنا خوري أن سياسة دمشق ما بين الحربين أبدت استمرارية مع الماضي في بنية شبكاتها الشخصية المبنية حول الحياة في الأحياء. كما يبين أن بنية الرعاية المتمركزة في الحي بدأت تضمحل في الإطار السياسي والاجتماعي للانتداب الفرنسي.

إن استجابة فئات جديدة ـ من العمال وطلبة المدارس الحكومية ـ وفئات قديمة لنغمة (القومية) التي عزفتها الشخصيات البارزة المدينية أدت في النهاية إلى تدمير بنية سياسة الوجهاء. ويضيف (تيد سويدنبرغ) واحدة من هذه الفئات القديمة ـ وهي الفلاحين ـ إلى خليط القوة والمصالح التي برزت في مواجهة الأعيان المدينيين. وجاءت نهاية سياسة الأعيان في عرض سويدنبرغ بإنذار من ثورة ١٩٣٦ـ١٩٣٩ في فلسطين حين قام تحالف من الفلاحين والعمال والأفراد الراديكاليين من الطبقة الوسطى بتحدي قيادة الأعيان من الحركة القومية وهددوا أسس هيمنة التجار والملاَّك.

ويتتبع سويدنبرغ خطوط نمط من الهيمنة المدينية المتعاظمة على الحياة الأقتصادية والثقافية للفلاحين الفلسطينيين لقرن مضى قبل قيام الثورة نتيجة للتغيرات الناجمة عن الدولة العثمانية وظروف الرأسمالية المتراكمة، وقد تم ذلك على الرغم من المقاومة الفلاحية المتمثلة في أشكال من التقاعس وقطع الطرق والفرار. وطبعت الهيمنة المتخفية تحت أقنعة روابط الأبوبة والرعاية العلاقات القائمة بين الأعيان المدنيين والفلاحين حتى فترة الانتداب البريطاني وازدياد عدد المستوطنات اليهودية تحت حماية بريطانية وظهور القومية العربية.

إن فشل الأعيان المدينيين أثناء الانتداب في إحراز أهدافهم القومية الخاصة قوض مكانتهم في حين أعطت ممارسات ومصالح الفلاحين شكلها «مثل رفضهم دفع الضرائب وصدور قرار رسمي لتأجيل دفع الديون المستحقة والمساهمات الكبيرة المفروضة على الأغنياء» لثورة ٣٦ - ١٩٣٩ وكانت تحديًا للأعيان المدينيين بتحديها للحكم البريطاني. وبعبارة أخرى كانت تمثل «انتقاداً للقومية والبعث الديني والوعى الطبقى». وقد أخمدت الثورة في النهاية بجهد كبير من القوات البريطانية، ولم يكن ذلك عند سويدنبرغ دليلاً على فشل الفلاحين (المتخلفين) بل على نجاح قوة متفوقة خبرةً وتقنية.

كما تمثل ثورة العراق ١٩٢٠ انتقاداً لعوامل عديدة باعثة على التذمر والاستياء: عوامل دينية واقتصادية وربما قومية عندما تكون الثورة مواجهة ضد البريطانيين. إلا أن تطور الوعي القومي في العراق واجه عراقيل شائكة وكبيرة كما نجد في تحليل حنًا بطاطو في الفصل الثاني من كتابه «الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق» : «the old so

(Social classes and the revolutionary movements of Iraq) ويتقصى هذا الفصل الذي أدركناه في هذا الكتاب الهويات المتبدلة لشعب العراق فيما يتعلق بخلق الدولة.

وقد كان للاحتلال البريطاني حسب ما جاء في تحليل بطاطو خلال الحرب العالمية الأولى وما بعدها وخلال حرب الأربعين يومًا بين القوات البريطانية والجيش العراقي عام ١٩٤١؛ كان له أعمق الأثر في تطور الوعي القومي في العراق. فأحداث الحرب العالمية الأولى «ساعدت أكثر من أي عامل آخر في تفتح هذه العاطفة الجديدة..» وأسهمت أحداث الحرب الثانية في تشكل القومية في قالب معاد للملكية بلغ ذروته في ثورة ١٩٥٨ ويستنتج بطاطو في بحثه أنه سواء أحاولت الملكية خلق انسجام قومي أم أنها خشيت من انتشار قومية هي في الآن نفسه معادية للبريطانيين ومعادية للملكية فإن هذه الملكية قامت سواء باختيارها أو بحكم الضرورة، بشكل مباشر أو غير مباشر ومن خلال ممارسات قامت بها أو وجدت نفسها ضمن دائرتها، بإعاقة تماسك العراقيين إلا أنها في الوقت نفسه ساهمت إلى حد كبير في إعدادهم للقومية».

ويجوز القول نفسه فيما يتعلق بالامبراطورية العثمانية وصلتها بتطور القومية التركية والعربية. وأصبحت الأيديولوجيات القومية التي سيطرت على سياسات ما بين الحربين أيام حكم خلفاء الامبراطورية ضالعة في الظروف القائمة في أواخر القرن التاسع عشر ,وقد تضمنت هذه الظروف نتائج كل من مائة عام من الإصلاحات العثمانية وما يزيد عن قرن من التغيرات الاقتصادية المرتبطة بانتشار الرأسمالية. وساهم كلا العاملين دون قصد منهما في خلق طبقة مثقفين جديدة بدأت بنشر الأيديولوجية القومية. وضمن هذا الإطار نجد أن السياسات والعمليات التاريخية للامبراطورية المنهارة قد أرست دعائم ظهور القوميات في صفوف الشعوب المؤلفة لها. إلا أن القومية لم تصبح ذات مدلول سياسي إلا بعد تدمير الامبراطورية العثمانية؛ وحتى في ذلك الحين لم تكن الحركات القومية سواء في تركيا أو في غيرها من الدول العربية حركات «صافية»، بل كانت دائمًا تمثل خليطًا من المشاعر المتذمرة الساخطة والآمال والطموحات. وربما نجد كلمات بطاطو في هذا الصدد أكثر وضوحًا إذ يقول: «لم تحل القومية محل الولاءات القديمة. وعلى الرغم من أنها نمت واشتدت على حساب تلك الولاءات فإنها استمرت في التواجد جنبًا إلى جنب معها»...

الدين والعلمانية في تركيا

شريف ماردين

من غير الممكن في علوم الاجتماع الجزم المطلق إلا في القليل من المسائل وإحداها بالتأكيد أن الفكر الاجتماعي لم يبدأ ابدًا علي صفحة بيضاء. لذلك فإن إسهامات المبدعين الاجتماعين تصبح كاملة الدلالة عندما يُنظر إلي ما يعرضونه من فرضيات ضمن إطار ميراثهم المؤسساتي والثقافي.

يصِّح القول نفسه على سلسلة من الإصلاحات التي جرت في تركيا في أواخر العشرينيات وفي الثلاثينيات من هذا القرن، والتي تُعزى في معظمها إلي الاندفاع والتصميم لدى مصطفى كمال أتاتورك مهندس الجمهورية التركية ورئيسها الأول. أرست هذه الاصلاحات قواعد مبدأ الدنيوية ـ أو العلمانية ـ كأساس للنظرية الدستورية التركية والحياة السياسية فيها. واستمر هذا المبدأ إلي يومنا هذا رغم التغيرات التي طرأت علي الأنظمة ورغم التجديدات الدستورية.

كانت العلمانية مفهومًا نشأ من الممارسة الدستورية الفرنسية في القرن التاسع عشر وهو يشير إلي ضرورة أن تحجم الدولة عن منح دعمها الأكيد لأي طائفة دينية. وكان من المعتقد أن هذا المفهوم قد تحقق تمامًا في فرنسا عام ١٩٠٥ عندما تم الفصل المطلق بين الكنيسة والدولة. أما في تركيا فقد تجاوزت العلمانية حد إلغاء المؤسسات الرسمية الدينية. فالمسلمون لم يتخلوا عن المؤسسة الدينية ذاتية الحكم كما هو الحال في الكنيسة الكاثوليكية التى كان بإمكانها القيام بوظائفها الدينية بمعزل عن الدولة. وكان الدين والدولة في فرنسا يعملان أصلاً في مجالين دستوريين منفصلين ثـم انفصلا رسميًا بحكم قانون البلاد. أما في تركيا فقد بتُر عضو من أعضاء الدولة عندما أصبحت العلمانية هي سياسة الدولة. لذلك تعتبر العلمانية التركية إنجازًا على درجة كبيرة من الأهمية.

إن القول بأن سياسة أتاتورك تصبح مفهومة أكثر إن نظرنا إليها ضمن خلفيته الشخصية لا يقلل من أهمية هذا الإنجاز، ولكنه يمكّننا من وضعه في إطار اللقاء المرغوب بين الشرق

والغرب والذى طالما كتب عنه الكثير. كما تُبرز هذه الخلفية التاريخية سمات لها دور كبير في فهم مستقبل العلمانية في تركيا. إن تعبيري «الخلفية الحضارية» أو «السياق التاريخي» كما نستخدمها في هذا المقال لا يشيران إلي أحداث حياة أتاتورك وحسب بل كذالك إلي التقاليد العريقة والتنظيمات المؤسساتية التي ينتمي إليها؛ فمثل هذه التقاليد والتنظيمات تعطينا الخطوط الخفية لبنية العلاقات الاجتماعية في أي مجتمع حتي وإن كانت في تقلب متواصل.

ويظهر في إصلاحات أتاتورك العلمانية عاملان لهما سابقتان في التاريخ العثمانى وهما آراؤه في وظائف الدين في المجتمع وطرقه التي استخدمها لترجمة أفكاره إلي سياسات. وتحمل أفكاره حول الدين طابع التجريبية التي انتهجها الموظفون العلمانيون العثمانيون كما تعيد الطريقة التي اتبعها لتنفيذ آرائه - التشريع - إلي الأذهان سياسات رجال السياسة العثمانيين المجددين في القرن التاسع عشر.

البيروقراطية العثمانية والتحديث

كانت الدولة العثمانية التي برزت بكامل خطوطها ما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر إنجازًا مؤسساتيًا ذو أبعاد كبيرة. فقد واجه العثمانيون كبناة لإمبراطورية عددًا من العوائق لم تتمكن الإمبراطوريات السابقة في الشرق الأوسط من تجاوزها إلا جزئيًا. وكانت إحدى المهمات الرئيسية التي واجهها العثمانيون هي إقامة حكوكة فعالة في محيط جغرافي يضم تنوعًا كبيرًا من المجموعات الدينية الفئات الإثنية والحضارات التي تحيا ضمن حضارات أخرى محتجبة في مواضع بيئية يتعذر الوصول إليها. وكان على العثمانيين أن يرغموا البدو وأهل المدن علي المساهمة في تحقيق هدف مشترك يتعدى مصالحهم الشخصية، كما كان عليهم أن يجمعوا بين متطلبات جباية الضرائب الإمبراطورية والقبول بحكم ذاتي للوجهاء المحليين الذين هم في الأصل نخبة متبقية من أراضٍ مستقلة سابقًا ضُمَّت إلي الإمبراطورية، كما كان على العثمانيين إيجاد السبل لدمج ملايين المسيحيين في إمبراطورية مسلمة، وقد نجحوا على ما يبدو في تحقيق هذه المهام خيرًا مما فعل من سبقهم، وهو إنجاز يعود في معظمه إلى مقدرتهم على بناء دولة سلطانية، فشكلوا طبقة من الموظفين

العسكريين والإداريين ممن يمنحون ولاءهم الخالص للسلاطين العثمانيين ويعطون في بعض الأحيان الأولوية للدولة على السلالة الحاكمة، كما أقاموا شبكة من المناصب القضائية والإدارية يشغلها قضاة من الأقاليم تمرسوا في القانون الإسلامي؛ وابتدعوا طرقًا لتعبئة موارد أراضي السلطنة التي تم دمجها في نظام ضرائب وإخضاعها لتنظيم عسكري، كما اجتهدوا في خلق نظم معقدة من الأنظمة المتعلقة بالتجارة وسيطروا على شبكة الطرقات الواصلة بين المدن ذات المواقع العسكرية، أما الرعايا التابعون مثل المسيحيين الذين ضمهم العثمانيون إليهم أثناء توغلهم عبر البلقان فكانوا يصنفون حسب انتماءاتهم الدينية؛ وفوض أمر تسوية مصالحهم وشؤونهم المدنية إلي سلطاتهم الكنسية التي تستخدمها الحكومة لتضمن الوصول إلى رعاياها من غير المسلمين.

وما إن نجح العثمانيون في ضم الأراضي العربية ومكة والمدينة إلي إمبراطوريتهم في القرن السادس عشر حتي بدأوا ينظرون إلي أنفسهم كورثة للخلافة الإسلامية واتخذ السلطان العثماني لنفسه دور حامي العالم الإسلامي بأكمله[١]. ونتيجة لذلك اكتسب الإسلام آنذاك بعدًا «إمبراطوريًا» جديدًا علي الرغم من أن الأتراك كانوا قد اعتنقوا الإسلام منذ زمن طويل وأعطوا للمؤسسات الإسلامية مكان الصدارة في دولتهم. إلا أن الإسلام كان بعيدًا كل البعد عن النجاح كعامل موحِّد. ساد تقليد إسلامي رئيسي - كان في جوهره متشابهًا إلى حد كبير- في المدن في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. إلا أن هذه الوحدة اختفت في المدى الأوسع لهذا العالم وكذلك في العديد من مناطق الإمبراطورية العثمانية وظهرت مذاهب هرطقية وقادة متحمسون وطوائف لها جذور محلية بقشور إسلامية خداعة وكلها ذات وزن ويُحسب حسابها. كانت هذه الاختلافات الدينية المتنافرة مصدر قلق للسياسيين العثمانيين وهو نموذج لم يتغير إلا قليلاً حتى بحلول القرن العشرين كما سأحاول أن أوضح فيما يلي.

كان هناك عامل بذاته من الإسلام العثماني مصدر أرق وقلق للموظفين العثمانيين. تبنت إيران المذهب الشيعي في القرن السادس عشر وكان يحكمها آنذاك حكام يخوضون منافسة مع العثمانيين لامتلاك زمام السلطة في آسيا الغربية. لذلك كان العثمانيون

يعتبرون الشيعة العثمانيين طابوراً خامسًا خطيراً يعمل على تفويض سلطتهم. إلا أن الموظفين الرسميين العثمانيين لم يكونوا يخشون أخطار المذهب الشيعي بحد ذاته بل كانوا يقيّمون هذه الممارسة الإسلامية من منظور يجمعهم كموظفين وهو الخوف من أن يصيب التصدع الإمراطورية العثمانية المكونة أصلاً من فسيفساء من القطع المتنافرة، فهاهم يواجهون مجموعة من فئات «الإخوان» ومن الطوائف والفرق الدينية في وقت يحاولون فيه تدعيم أركان الإمبراطورية. وأحس البيروقراطيون العثمانيون وهم في مواجهة سلسلة من الحركات الألفية وقد أثار ضغائنهم أعيان ميَّالون للتخريب هم ومن تبقى من سلالات ملكية سابقة؛ أحسوا بالحاجة إلى تشديد قبضتهم على الذين مما قد يخفف من خطر الحركات الدينية. واستخدم العثمانيون لتحقيق ذلك الغرض عدداً من السياسات، أولها أنهم حاولوا فرض الإسلام السني التقليدي وكانوا دائبي البحث عن الشيعة «الخونة». ثانيًا، قاموا بنفي المجموعات الهرطقية التي كانوا يعدونها خطرة إلي أنحاء نائية من أراضي الإمبراطورية؛ وثالثًا ـ وهو الإجراء الأهم ـ قاموا بتأسيس نخبة دينية ونظام تربوي تتحكم به هذه النخبة، وكلاهما خاضع لسيطرة الدولة. أما القائمون بالمهام الدينية الأعلى مكانة وهم حكماء الشريعة أي «العلماء» فقد تحولوا عمليًا إلى موظفين رسميين إذ كانوا يكسبون لقمة عيشهم من رواتبهم من الدولة وكان الطريق الذي يسلكونه في مهنتهم محدداً سلفًا من قبل الدولة. كما اكتسب العلماء الأرفع مقامًا تفهمًا لمجرى السياسة العثمانية من خلال مناصبهم التي اقتضت اشتراكهم في صناعة السياسة، فبالنسبة لمن يشغلون قمة الهرم التدرُّجي كانت السياسة كما هو متوقع موجودة في كل مكان وفي كل الأوقات.

كان للتدرُّج التراتبي الديني الإسلامي من الناحية النظرية ارتباطٌ عضويٌ بما يمكن تسميته بالقانون الدستوري للدول الإسلامية إذ أن حكام المجتمعات الإسلامية كانوا بمثابة رؤساء المؤمنين لأن القانون في تلك المجتمعات كان أساسًا قانونًا مستقى من القرآن. أما في الإمبراطورية العثمانية فكان (العلماء) أشد اندماجًا بجهاز الدولة، وكانوا يقومون من خلال سيطرتهم على التعليم والتربية وعلى شبكات القضاء والإدارة، بدور وكلاء الدولة

وبهذا يضمنون سيطرة الدولة على الحياة الاجتماعية بشكل غير مباشر.

ومن هنا نجد أن الحكومة العثمانية كانت (إسلامية) و(بيرقراطية) في الآن ذاته، فهي إسلامية بمعنى ان الإسلام كان دين الدولة وأن دور السلطان الأساسي كان دور قائد المجتمع الإسلامي؛ وهي بيرقراطية بمعنى أن طابع العمل للحفاظ على الدولة قد طبع ما يقوم به الموظفون العثمانيون من أعمال. وكان كل ما يعرض الدولة للخطر يعتبر تحديداً حركة هرطقية. وكان أسلوب الحكومة أحيانًا أكثر «إسلامية» كما كان الحال خلال القرن السابع عشر إلا أن الكفة بدأت ترجح منذ منتصف القرن الثامن عشر باتجاه الأسلوب (البيروقراطي).

إن ما وصفناه «بالأسلوب البيروقراطي» هو نتاج موقف خاص اتخذته مجموعة من موظفي الحكومة العلمانيين ممن ركزوا على البعد السلطوي للعلاقات الاجتماعية باعتباره أهم جوانب الحياة. كانوا شديدي التصلب في آرائهم وذوي عقلية تجزيبية وذرائعية (براغماتية). وكانت أيديولوجيتهم هي أيديولوجية مصلحة الدولة؛ ويعود السبب في ذلك إلى تدريبهم الذي يختلف عن تدريب العلماء. فالعلماء يمرون بثلاثة مراحل تعليمية تعرف بالمدرسة، وتلقى في الصفوف الإبتدائية من المدرسة دروسٌ في مواد عامة مثل الخطابة والقواعد ولكن مع تقدم الطالب إلى المراحل الأعلى تأخذ الدراسات الدينية الحيز الأكبر؛ وعلى خريج المدرسة أن يكون قد تخصَّص في أحد العلوم الدينية، ويتم تدريب الخريجين على استخلاص المعرفة من النصوص الدينية في كل ما يتعلق بالشعائر وتفسير المشاكل القانونية ـ والأهم من ذلك بالنسبة لنا ـ فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية. وقد عمدوا إلى ابتكار لا يستهان به في تشريع مبررات إسلامية للعديد من الفعاليات مثل فرض الفوائد التي كانت محظورة عند التطبيق الصارم للقانون، وعلى الرغم من ذلك كان لهم جانب مثالي في تفكيرهم، وهو شعورهم بأن تعاليم الدين تأتي أولاً وأن على المصالح البشرية أن توائم نفسها مع هذه التعاليم. وليس هناك ما يدعونا للمضي في مقارنات لا مجال لها الآن لذلك سنكتفي بالقول أن الموظفين العلمانيين كانوا على نقيض ذلك. فالنموذج المعهود هنا كان أن يتبع من يود أن يصبح بيروقراطيًا تدريبًا مبدئيًا في عمر مبكر ـ حوالي الحادية عشرة أو الثانية عشرة – ثم يبدأ كمتدرب في مكتب حكومي؛ وفي هذا المكتب إنما تتم التربية

الحقيقية للبيروقراطي، وأصبح ذلك المنهج واضحًا في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. ويبدوا أن هذه الخلفية كانت هي المسؤلة عن الأولوية التي أعطاها البيروقراطيون العلمانيون للتقويمات الواقعية لعوامل السلطة في المجتمع في الحين الذي أبقوا فيه المثالية في المراتب التالية.

حين بدأت الإمبراطورية العثمانية بالانحطاط ظهر تفسيران مختلفان بين صفوف البيروقراطيين والعلماء حول أسباب هذا الانحطاط، فبالنسبة لفقهاء الشريعة كان سبب الانحطاط دينيًا: فالعثمانيون قد أهملوا واجباتهم كمسلمين لذلك فقدوا السلطة التي كانت بحوزتهم حين كان إيمانهم قويًا. أما بالنسبة للعسكريين وجهاز البيروقراطيين المركزي فإن الإمبراطورية قد تدهورت لأن آلة الدولة قد تردَّت؛ فمناصب المسؤلية يشغلها أناس غير أكفاء والأوقاف وزعت على من ليس جديرًا بها وأصبحت الرشاوى أمرًا شائعًا ومألوفًا، وهنا أيضًا لا يبدو التباين في المواقف بنفس القدر من الوضوح الذي نصوره هنا ولكن هذا الانقسام يمكن ملاحظته بشكل عام، وعلينا أن نتذكر وجود صنف ثالث من الموظفين وهم (العلماء) الذين اكتسبوا بحكم طبيعة وظائفهم التي شغلوها معرفة واسعة بشؤون الحكومة: وكان من دأب هؤلاء أن يدعموا الأطروحة العلمانية من طرف خفي.

ولجأت البيروقراطية العلمانية والضباط العسكريون من أجل وقف تدهور الإمبراطورية إلى إصلاحات تعطي الأولوية إلى إعادة التنظيم العسكري وبناء هيكل جديد لجباية الضرائب لدعم الجيش. وانحاز بعض العلماء في بداية حركة الإصلاح إلى جانب المصلحين وهو تحالف ظل معروفًا حتى في السنوات التالية. كان من الواضح أن السلطانين المصلحين سليم الثالث (١٧٨٩ـ١٨٠٧) ومحمود الثاني (١٨٠٧ـ١٨٣٩) قد صُبّا في القالب نفسه الذي أسس دعائم تقليد «السياسة الحقيقية» في البيروقراطية. وكان السلطانان نافدي الصبر حين يتطرق الجدل إلى الاعتراض على الإصلاحات الجزئية التي يقومان بها.

وعلى الرغم من أن مجموع البيروقراطية العلمانية العثمانية شارك العلماء الأرفع مكانة، مدخلات السياسة إلا أنه اختلف معهم في عدد من المسائل. ففي بداية القرن التاسع عشر بادر البيروقراطيون إلى التغيير فشرعوا في برنامج يرمي إلى إحداث مؤسسات إدارية حوافز اقتصادية في تركيا شبيهة بتلك التي استخدمتها النظم الاستبدادية المتنورة في

أوروبا منذ فترة مضت. وأدت تلك التغيرات في النهاية إلى تقويض مكانة العلماء وهيبتهم تقويضًا تامًا؛ فأبعدوا عن عمليات صناعة القرار الأساسية شيئًا فشيئًا بعد منتصف القرن التاسع عشر ثم انتهى بهم الأمر إلى أن أقصوا عن جميع المناصب الأساسية في الإدارة ماخلا الهامشية منها وكذلك الأمر في النظم التعليمية والتربوية والقضائية.

كان قانون البلاد في الإمبراطورية العثمانية قبل منتصف القرن التاسع عشر هو «الشريعة» نظريًا، وهو القانون الديني المستند إلى القرآن. وكانت مصادر هذا القانون هي آيات القرآن وأحاديث الرسول محمد ﷺ والاجتهادات العقلية للمشرعين المسلمين العظام. أما في الواقع فقد أحدثت البيروقراطية كمًا من التشريعات العلمانية كان على القضاة الدوريين أنفسهم أن يأخذوها في الاعتبار على الرغم من كل تدريبهم الذي تلقوه في (المدرسة). واضطرت هذه الممارسة مهندسي الحركة الإصلاحية (التنظيمات) إلى اعتبار النظم القانونية كصمام الأمان الذي يضمن أن تصبح إصلاحاتهم جزءًا من قانون البلاد.

وهكذا اتسمت التنظيمات بسيل من القوانين التشريعية والقوانين المحلية والنظم والقوانين الداخلية. وافتتح التطبيق إعلان السلطان عبد المجيد تشريع دستور أساسي أطلق عليه Haatt- iHümmanyun خط همايون كولخانة of Gülihane عام (١٨٣٩). وتعطي هذه الوثيقة صفة الشرعية لمشروع الإصلاح برمته وتخطط الاتجاه الذي سيسلكه. وهكذا اتسعت الهوة التي كانت موجودة أصلاً بين القانون الأساسي والقانون الديني بإقامة هذه التنظيمات.

كانت النظم الجديدة المسنونة بشأن التنظيمات علمانية بطبيعتها، إذ أنها نشأت في مكاتب (الباب العالي) واستهدفت مقاصد دقيقة في تنفيذ سياسات الإدارية والمالية والتعليمية، وبدأ في السنوات التي تلت والمعروفة «بعهد التنظيمات» (١٨٣٩-١٨٧٦) قانون إداري جديد وأساس منطقي للإدارة يتسربان بالتدريج خلال فترات التغيير، وهو تطور كان سيلقي إعجاب ماكس فيبر والقاضي هولمز بكل جدارة، وأوشك التأثير الديني المتحكم بالإدارة أن يتلاشى وكان محور هذا التحول نقل القاضي المدرَّب في المدرسة إلى نوع جديد من العمل: موظف إداري. وتأسست مدرسة جديدة (مدرسة الإدارة) أو

«الملكية» عام ١٨٥٩ لتدريب هذا الكادر؛ وبالتدريج أيضًا ظهر نظام محاكم علمانية حيث تعرض القضايا المتعلقة بسياسة الإصلاح الجديدة. كما بدأ العمل في تنظيم وتصنيف قوانين التجارة والقوانين الجنائية؛ ومع نهاية القرن التاسع عشر شمل التنظيم والتنسيق حتى القوانين الدينية، ولكن كان من الواضح تمامًا أن خطوة التصنيف هذه لم تكن سوى إجراء وقائي لكيلا يقال بأن المشاكل التي تُحل بموجب قانون نابليون لا تجد حلاً لها في الشريعة الإسلامية. ولم تنجح هذه الطبيعة الجديدة للدستور الإسلامي (المجلة)(*) المستقاة من القانون الأوروبي والمطابقة له، في إثبات أن الشريعة الإسلامية قد انتصرت بل برهنت أن عليها هي أيضًا أن تنصاع للتفاسير والشروحات التي يتبعها النمط الغربي الأوروبي في طرح، المشكلات القانونية.

انتهج الإصلاح في مجال الإرشادات العامة المسلك نفسه. وقد وضع في إطار علماني جديد عندما أقيمت عام ١٨٤٦ وزارة الإرشاد العام[٢]. وقامت الدولة عام ١٨٤٧ بمد سلطتها المباشرة على عملية التعليم باستبدال نظام مدارس الجوار الممولة بأموال خاصة أو بمنح خيرية بنظام مدارس ابتدائية تمولها الحكومة[٣]. وافتتحت الدولة في الخمسينيات والستينيات مدارس مابعد الابتدائية وبدأت تلك المدارس بالانتشار في أنحاء تركيا. وأعظم إنجاز تعليمي قامت به التنظيمات هو وضع «الرُشدية» كحجر الأساس في سياستها الهادفة لتدريب الكوادر. وكان على الخريجين أن يتقنوا الرياضيات ويتمكنوا من خلال دراستهم للإنشاء التركي من كتابة تقرير واضح، وأن يكون لهم إلمام بجغرافية العالم والتاريخ. إن السرعة التي انتشرت بها «الرشدية» لم تتكرر ثانية خلال الموجة الثانية من التطور التعليمي ومحاولة نشر المدارس الثانوية الفرنسية Lycées في الأقاليم، إلا أن معظم عواصم الأقاليم كانت تضم مدرسة ثانوية ما بين ١٨٨٢ و١٩٠٠[٤]. ابتدأ تطبيق العلمانية في وقت مبكر على المستويات الأعلى للتعليم عندما تأسست (مدرسة الطب) عام ١٨٢٨[٥] والأكاديمية العسكرية ١٨٣٤-١٨٤٦[٦]. وبدأ التدريس في مدرسة جديدة علمانية للحقوق عام ١٨٨٠.

جاءت كل هذه التطورات نتيجة للموقف الذي يميز البيروقراطية العلمانية العثمانية تجاه كل ما يتعلق بتثبيت قواعد سلطة الدولة؛ فإذا ما كان بإمكان المؤسسات الغربية إعادة

(*) يقصد «مجلة الأحكام العدليَّة». (الناشر).

الحيوية و القوة للدولة، قامت البيروقراطية بتبنيها، وليس هناك سبب آخر يمكنه إيضاح السهولة التي انزلق بها العثمانيون إلى الإصلاح على النهج الغربي. ومن هذه الزاوية يمكننا أيضًا أن نفهم كيف استطاع السياسي العثماني صفوت باشا (١٨١٤-١٨٨٣) في الثمانينيات من حث تركيا على تبني «حضارة أوروبا بكل ما فيها، وبالاختصار أن تبرهن (تركيا) أنها دولة متحضرة»(٧). لقد تفوه صفوت باشا بهذه العبارة في مناسبة غير علنية، إلا أنه صرَّح علنًا وعلى الملأ بعبارات قوية مماثلة حول ذلك الموضوع(٨) يُعدُّ تصريحه هذا تلخيصًا معبرًا عن أفكارالعديد من زملائه، ويجدر بنا أن ننوه هنا بالمسافة التي قطعها صفوت باشا فيما يتعلق بخلفيته التربوية حيث أنه تلقى تعليمه في (مدرسة). إلا أن سبب تلهفه للاقتداء بأوروبا في بناء إمبراطوريته يصبح واضحًا حين نعزل التأثير الذي خضع له أثناء شبابه، فصفوت باشا استقى قيمة وآراءه حول العالم في الفترة التي قضاها أثناء فتوته المبكرة كمتدرب في وزارة الشؤون الخارجية.

ويمكن استخلاص صورة أزهى ألوانًا عن الطريقة التي ابتعد بها البيروقراطيون العثمانيون في (التنظيمات) عما اعتبروه «تخلف» بعض الممارسات الإسلامية، من عدد من التقارير عن أحمد وفيق باشا أحد السياسيين المرموقين في ذلك العهد، وبوسع أحمد وفيق باشا أن يعتد بترجمته لموليير إلى التركية كواحدة من إنجازاته، وقد كان في وقت ما محافظًا لولاية بورصة وعاصمتها مدينة بورصة راسخة الجذور في التقاليد الدينية؛ إلا أن ذلك لم يردع وفيق باشا فأقام مسرحًا في المدينة لتقديم ترجماته عن موليير وطلب إلى موظفيه شراء تذاكر للمسرحيات المعروضة. وادعى المدوِّن المحلي «السلالة النبي» وهو «نقيب الأشراف» عاصم بيه أنه لا يستطيع حضور مثل هذه التسلية الترفيهية بسبب مكانته كموظف إسلامي(٩)؛ فقام العثمانيون بهذه الحضارة فأوردوا أنفسهم موارد التهلكة، ولم تحظ هذه النظرية المسروقة من مستودع الرومانسية الغربية برضى رجال السياسة في (التنظيمات) على الرغم من أنها بدأت تلقي دعمًا من الليبراليين الدستوريين. وأعرض السياسيون عن هذه المناقشات باستثناء واحد أدى إلى تصنيف القانون «المدني» الإسلامي، أما ما لم يفلح السياسيون في نبذه بهذه السهولة فهو التصنيف العثماني القديم للسكان على

أساس الانتماءات الدينية .

كان للعثمانيين، شأنهم شأن عدد ممن سبقهم من الإمبراطوريات في الشرق الأوسط، نظام إدارة له شعبتان، فهو من جانب يستند إلى أساس الأرض حيث قسمت الإمبراطورية العثمانية إلى أقاليم، ولكنه يستند في جانبه الآخر إلى التصنيفات الدينية. وتبعًا لهذا التصنيف يعامل غير المسلمين على أساس انتماءاتهم الدينية وليس على أساس أثني أو لغوي، فكانت الكنيسة الأرثوذكسية على سبيل المثال واحدة من الوحدات الإدارية العثمانية يتمكن عبرها العثمانيون من الإتصال بعدد كبير من رعاياهم المسيحيين، وفوضت الدولة أمر الإدارة الداخلية للأشخاص المنتمين للكنيسة الأثوذكسية إلى البطريركية الأرثوذكسية[١٢] وكان أمر إدارة الجيورجيين والأرمن واليهود وشؤونهم مفوضًا إلى هيئاتهم الدينية العليا، ومن هذا المنظور كان المجتمع الإسلامي معتبرًا أيضًا كوحدة. على الرغم من أنه يضم عربًا وأتراكًا وألبانيين وأكرادًا وشركسًا.

وضاعفت القوى الكبرى في أوروبا خلال القرن التاسع عشر تأثيرها في الدور الذي دأبت على الاضطلاع به منذ زمن وهو دور حماة الرعايا المسيحيين المختلفين في الإمبراطورية العثمانية. وكانت تلك المناورة سياسية تهدف إلى احتلال موقع قدم على أراضي «الرجل المريض في أوروبا»، وكانت الدول المشاركة في هذه السياسة تسعى إلى اقتسام الغنائم بعد وفاة الرجل المريض، وبحلول أواسط القرن التاسع عشر طرأت تطورات داخلية في المجتمعات الدينية في الإمبراطورية غيرت بنية الإدارة الداخلية؛ تعاظمت قوة سواد الناس وسيطرت تجمعات العوام على الاحتفالات الدينية التي كانت حتى ذلك الحين في أيدي الهرم التراتبي الكنسي، وظفرت هذه الجماعات واحدة إثر الأخرى باعتراف الدولة العثمانية «بدساتيرها المدنية» الجديدة[١٣]. ومنحت هذه الجماعات شخصية مشتركة في قانون «التنظيمات». إن تحديد حدود مجموعة بهذه الطريقة أعفى الخليط الديني في الإمبراطورية العثمانية من بعض أعبائه، وكان السياسيون في (التنظيمات) يأملون أن يتمكنوا من إيقاف هذه العملية التي وضعت الجماعات الدينية في قالب أكثر تشددًا وأسهمت كمصدر لأفكار تطالب بانفصال هذه الجماعات عن الإمبراطورية العثمانية، وبالفعل فإن دولاً مثل اليونان وصربيا (الصرب) التي اقتطعت من أراضي الإمبراطورية

العثمانية في بداية القرن التاسع عشر كان لها مثل تلك السوابق فيما مضى.

دفعت عملية تناغم المجموعات عدداً من العثمانيين إلى التفكير بمستقبلهم هم كمجموعة مسلمة أكثر تناغماً، وهنا نواجه عاملاً ثالثاً في موقف المسلمين تجاه انحطاط الإمبراطورية العثمانية؛ وهو فكرة أن على المسلمين العثمانيين أن يعنوا بمصالحهم الشخصية كمسلمين، ومن شأن مثل هذه السياسة أن تقوم مقام (الإسمنت) الذي يرص المسلمين في الإمبراطورية صفاً واحداً ويبقيهم موحدين، وقد يتسنى للمسلمين مجتمعين أن يجنبوا الإمبراطورية مزيداً من التفكك. ومن حلول عام ١٨٧١ وعقب وفاة الوزير الأعظم علي باشا تشكلت عصبتان من السياسيين إحداهما تدعم الاستمرار في التحديث الدستوري للإمبراطورية العثمانية كواسطة لتأمين التحالف بين جميع العثمانيين وولائهم للدولة عثمانية واحدة، والأخرى مستعدة لاستخدام الإسلام كصيغة سياسية جديدة.

ومنذ ذلك الحين سيعتبر كل من رجال العصبتين ـ وهذه نقطة حاسمة في فهم موقف أتاتورك من الإسلام ـ أن الإسلام قابل للتطبيق لدرجة أنه بإمكانه أن يمدهم بصيغة سياسية فعالة ووسيلة لحشد شعوب الإمبراطورية تحت رايته، ونبذ أتاتورك هذا الخيار في العقد الثاني من القرن العشرين لأنه اقتنع بأن محاولات تنفيذه كانت أشبه بملاحقة سراب لا غير. ويعود جزء من ردة فعله هذه إلى عدم الانسجام بين مفهومه للفترة الزمنية اللازمة ومفهوم الإسلاميين لها؛ إذ كان أتاتورك يفكر بوضع ما يخطط له موضع التطبيق خلال عقود من الزمن بينما كان الدعاة الإسلاميون يفكرون في ذلك بمقياس آلاف السنين. إن هذه الحساسية تجاه عامل الزمن هي أحد مظاهر تفكير جيل أتاتورك الذي يصنفه في خانة مختلفة عن الإصلاحات التي شملت (التنظيمات) الأولى، وسنبحث في ذلك الموضوع بتفصيل أكبر فيما بعد. إن المجالات التي يمكن للإسلام أن يُستخدم فيها والمجالات التي لا يمكن استغلاله فيها تبدَّت واضحة أثناء فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩).

انتزع المزيد من الأراضي من يد الإمبراطورية العثمانية مع حلول الوقت الذي وُقِّعت فيه معاهدة برلين في ١٨٧٨، وكان المسلمون يشكلون الأغلبية في الأراضي المتبقية أكثر مما كان عليه الحال فيما سبق، وقرر السلطان الذي وجد نفسه وجهاً لوجه أمام هذا النموذج

الديمغرافي والعداء المستفحل بين المسلمين والمسيحيين، أن ينتهج مسارًا وسطًا بين الصيغ المطروحة المتنافسة فيما بينها؛ لعل في ذلك إنقاذ الإمبراطورية. استمر السلطان فيما بدأه رجال سياسة (التنظيمات) لترشيد جهاز الدولة وتحديثه، ومد يد المساعدة في توسيع نظام المحاكم العلمانية التعليم العلماني، وترك (المدرسة) على حالها إلى أن استحالت مستنقعًا لا حياة فيه إذ لم يعد هناك عدد كاف من المعلمين فيها خلال السنوات الأخيرة من حكمه كما أصبحت معاهد فقيرة ماديًا فباتت ملجأ للفاشلين الذين يودون التهرب من الاستدعاء للتجنيد.

وكان عبد الحميد يؤمن أيضًا بالعلم وتطبيقاته العملية إلا أنه اختار استخدام الإسلام كصمام أمان يوطد دعائم الوعي لهدف جماعي في نفوس رعاياه، وأدرك السلطان أنه لا يمكن لدولة حديثة أن تعمل على أساس التحالف الضمني الذي كان كافيًا لتشغيل جهاز الدولة في أيام من سبقوه، وكانت زيادة المنتوج الزراعي ـ مثلاً ـ واحدة من أهدافه إلا أنه أدرك أنه لا يمكن تحقيق ذلك إلا عبر سلسلة من الإجراءات التي تشمل توسيع شبكة خطوط سكة الحديد وكذلك التدريب الزراعي ومساهمة الفلاحين في المخطط؛ ولكن الأهم من المساهمة هو إيجاد وحدة ما بين الناس في الأرياف تمكنهم من إضفاء معنى لولائهم الخاص لشخص الخليفة النائي، وعمد السلطان من أجل تحقيق هذا الهدف إلى سياسة ذكية للغاية، إذ أقام صلات مع الشيوخ والدراويش مستخدمًا الدعاية لتعبئة سكان المدينة ـ احتل فيها بناء سكة حديد إلى الحجاز موقعًا استراتيجيًا ـ وحاول تهدئة خواطر السكان العرب وإقناعهم بالهوية العثمانية، وآتت هذه السياسة أكلها على الأقل في شبه جزيرة الأناضول كما يشهد العديد من المراقبين المعاصرين، كانت هناك خصلتان في الشخصية الريفية في المملكة يتصارع معهما السلطان، أولاهما انعدام الحكم الذاتي للأشخاص وثانيهما غياب مفهوم الوحدة التي تتجاوز حدود القرية أو الضيعة. ويقع ملايين العثمانيين في هذه الخانة، وستتضح درجة افتقار هؤلاء إلى الإحساس بأي هوية جماعية في وقت لاحق خلال الحرب العالمية الأولى، كما سيتبين ذلك أحد الضباط الشبان فيما بعد، وهو يصف تجربته الأولى في تدريب المجندين الأناضوليين كما يلي:

«كان جنودنا في ذلك الحين -كما فهمته آنذاك- بدلاً من أن ينظر إليهم كأشخاص يمكن

للمرء التعامل معهم كأفراد، يعتبرون كمسنن عجلة في مجتمع أو كمكونات لمجموعة، وكان من السهل عليهم تنفيذ كل ما يطلب منهم طالما أنهم مجموعة أو فئة، ولكن ما إن ينفصل أحدهم عن الجماعة وينعزل بمفرده حتى يعجز عن تقرير منهج مستقل لنفسه نابع من إرادته الشخصية، كما أنه أثناء التنفيذ الجماعي يبحث دائمًا عن أحد يعتمد عليه أو يقتفي خطاه، وغالبًا ما يؤثر ذلك في مسار الحرب وقيادتها في وحدتي، فإذا ما فقدت إحدى مجموعات الجنود ضابطها أو رقيبها أو مراقب النظام فيها تهاوت وتشتت بكل سهولة، وفي لحظات الخطر تقوم الوحدة - بدلاً من التفرق بحذر بمجرد إخطارها - ونقيضًا لكل ما هو متوقع بالتكتل والالتفاف على نفسها ودائمًا باتجاه مركز القيادة.

أما الخطر فدقات ناقوسه لا تعني شيئًا لهم، فهم ليسوا بحاجة لأية استعدادات يقومون بها قبل الذهاب إلي النوم، يمكنهم النوم خلال دقائق وربما خلال ثوان، وأحيانًا يكونون غارقين في النوم عندما تحسبهم أيقاظًا، وفي ذلك الوقت الذي تظن أن كل شيء على خير ما يرام من النظام و الاستعداد تجد خفيرًا قد وضعت ثقتك فيه منتصبًا في خندقه وسلاحه في وضع الاستعداد وعيناه شاخصتان إلى الأمام، وهو غارق في سبات عميق. أنه لمن أشد الأمور غرابة أن يقوم شخص بكل ما تأمره به في الوقت الذي يكونَ فيه جزءًا من مجموعة تخضع لأوامر جماعية ثم يصبح هذا الإنسان أبعد ما يمكن عن أي شكل من أشكال المسؤولية الاجتماعية».

ويصف المؤلف نفسه ردود فعل تلقاها عندما بدأ يسأل رجاله أسئلة تتعلق بدينهم:

«عندما طرحت سؤال «ما هو ديننا؟» «ما هو الدين الذي نؤمن به؟»، حسبت أن الجواب الذي سأتلقاه هو «الحمد لله نحن مسلمون» ولكن الردود التي سمعتها لم تكن كذلك، فالبعض قال: «نحن على دين الإمام العظيم» وآخرون قالوا: «نحن أتباع النبي علي» وبعضهم لم يستطيع إيجاد حل للسؤال العويص، بعضهم أجاب فعلاً «نحن مسلمون» ولكن عندما طرح السؤال «من يكون نبينا؟» اضطربوا واختلطت عليهم الإجابة. وذكرت أسماء أنبياء لا تخطر في بال إنسان؛ إذ قال أحدهم «رسولنا هو أنور باشا»، وعندما طرحت السؤال على القلة التي عرفت اسم الرسول «هل نبينا حي أم ميت؟» كان السؤال

أشبه بمعضلة لا حل لها ,وقال البعض أنه حي وأجاب آخرون بأنه ميت». . .

إن هذا الضابط الشاب الذي لم يستطع إخفاء الكرب الذي أحس به لنوعية الناس الذين وُكِّل قيادتهم في الحرب، كان على يقين من أمر واحد وهو أنه بالرغم من جهلهم المطبق بالإسلام يبقي الدين واحداً من الطرق التي قد تمنحهم توازنًا داخليًا (أو جيروسكوبًا داخليًا) وإدراكًا للذات يمكن استغلاله في الوقت نفسه لوصل الروابط بينهم وبين هدف وطني. ويمكننا أن نشير إلى ما كان يسعى كل من السلطان والضابط لتحقيقه، مستخدمين المصطلح المعاصر من أميركا اللاتينية Conscientizacion أو «بناء الوعي الشخصي». إن ما لم يدركه السلطان آنذاك هو أن رسالة الإسلام السياسية لم تكن مركزة تركيزاً كافيًا لإبقاء المسلمين الكثر الذين يشكلون إمبراطوريته ملتفين بوحدة حول هدف مشترك بالرغم من أنه نجح في بناء شيء من الإحساس بهوية عثمانية بين صفوف بعض رعاياه، وهكذا يتبين أن الإسلام يملك أثرًا انتشاريًا ينجم عنه بناء هوية اجتماعية مضعضعة وتضامن غير فعال في المناطق الأكثر انعزالاً في الإمبراطورية العثمانية، ولكن تبقى طبيعة الرابطة الإسلامية حتى اليوم كصيغة من صيغ القومية ـ الأولى أمرًا غير مفهوم. ومع ذلك فإنه لمؤشر واضح على صحة فكرة بناء الوعي الشخصي عن طريق استخدام الإسلام أن يقوم الأتراك الشبان الذين أطاحوا بعبد الحميد بالتمسك بهذه الصيغة وعدم نبذها تمامًا على الرغم من أن شكوكهم في فعاليتها كانت تكبر يومًا بعد يوم.

كما لم يدرك السلطان أن القسم الثاني من برنامجه وهو الدعم المستمر للتحديث المؤسساتي والنهوض بالمعاهد الخاصة بالتدريب المهني سينتهي به الأمر إلى التخبط في المشاكل، إذ نجم عن هذه الإصلاحات التربوية في نهاية المطاف، مواقف غير متوقعة شجعت تطرف الأشخاص المدربين في تلك المعاهد، وقصدت هذه النزعات الجديدة إلى الانتقال بتركيا إلى العلمانية إذ أن الجيل الجديد الذي أفرزته البنية التربوية التي أشرف عليها السلطان انطبع بطابع المعارضة التي لا هوادة فيها حيال ما كان يعتبره هذا الجيل بقايا عهد بائد لا نفع يرجى منها. وظهر تصلب هذه المواقف في كل من المطالبة بأن تطابق النظرية أو الخطة المجردة الواقع الحقيقي، وفي اعتقادهم بأن مدة تنفيذ هذا المشروع هو «الآن»، واختلف هذا الموقف اختلافًا جذريًا عن مواقف المسؤولين في (التنظيمات) الذين كانوا

على استعداد للتأقلم مع إبداء التنازلات وأنصاف الحلول والأنظمة شديدة البطء والقيم المتضاربة، وستظهر من الآن فصاعداً كلمة «المستحاثة» مراراً وتكراراً في كلام المثقفين التقدميين العثمانيين، وسيترك هذا الشعور بعدم الارتياح من جراء الاضطرار للعمل في نظام هو خليط من التقديم والجديد آثاراً جلية في أفكار (كمال أتاتورك).

إصلاح معاهد الدراسات العليا والسلطان عبد الحميد الثاني

قد نعجب إذ نكتشف أن السنوات الأولى من حكم السلطان عبد الحميد تميزت بإنجازات عظيمة في حقل التربية والتعليم، وكانت إحدى هذه الإنجازات الخاصة في بدايات الثمانينات من القرن التاسع عشر افتتاح نظام من المدارس العسكرية التي تقبل الطلاب بنظام داخلي مباشرة بعد إنهائهم للتعليم الابتدائي. ويمكن لهذه المدارس، (الرشدية العسكرية)، أن تستمر حتى الأكاديمية العسكرية لأولئك الذين يقررون امتهان الحياة العسكرية، وقد روج لهذا النظام واحد من ألد أعداء السلطان وهو مدير التربية العسكرية (سليمان باشا) الذي خطط لخلع السلطان عبد العزيز في ١٨٧٦. وقد أمر السلطان عبد الحميد الذي خلفه على العرش بمدة وجيزة بتقديم (سليمان باشا) إلى المحكمة العسكرية إلا أن ذلك لم يثنه عن تنفيذ نظام التعليم الذي ابتدعه الجنرال (سليمان باشا). وفي عام ١٨٩٥ كان هناك ثمان وعشرون مدرسة عسكرية متوسطة قد فتحت أبوابها في أرجاء الإمبراطورية، منها ثمانيةً في العاصمة وعشرون في المقاطعات الأخرى[١٤] وبلغ العدد الإجمالي لتلاميذ هذه المدارس ستة آلاف تلميذ، ومع حلول عام ١٨٩٨ وصل العدد إلى ثمانية آلاف. كما كان هناك سبعة مدارس إعدادية عسكرية من مستوى مدارس التجهيز التي تعد الطلاب للدخول إلى الأكاديمية العسكرية أو المدرسة العسكرية. وكان هناك النمط ذاته من المدارس الإعدادية متاحاً أمام الطلاب الراغبين في الانتساب إلى المدارس الإدارية.

كان مستوى (الرشدية العسكرية) التعليمي عالياً، والعديد من الطلاب الذين اختاروا المهنة العسكرية جاؤوا في الأصل من خلفيات اجتماعية واقتصادية متدينة وهذا يقتضي بالضرورة أن تكون مهنتهم هي محور اهتمامتهم لبلوغ ما يصبون إليه من تحقيق ذاتهم، وكلما تقدموا في نظام التعليم العسكري كلما اكتسبوا نظرة للعالم من حولهم تؤكد أهمية

العلوم التجريبية، وكان الطلاب يستمعون المرة تلو المرة إلى أن مصير الإمبراطورية هو رهن بإسهامهم هم في إنقاذها؛ وأن انتشال الإمبراطورية لن يتحقق إلا بتفهمهم للقوى التي جعلت من الدول الغربية دولاً قوية. لذلك كان هناك استمرار وتواصل بين نظرة الطلاب إلى العالم ونظرة البيروقراطيين الذين بدأوا بالإصلاحات منذ عدة أجيال، إلا أن هناك اختلافًا واضحًا بينهما، فالجيل الجديد لم يكن أكثر اطلاعًا على الجغرافية وعلى المزيد من التاريخ الحديث والرياضيات وحسب من أسلافهم بل اكتسبوا أيضًا رؤية جديدة للواقع من خلال معرفتهم، ونمت لدى المتفوقين منهم مفاهيم حول السبل التي يمكن للمرء اتباعها لصياغة المجتمع مما جعل ماقام به سياسيو (التنظيمات) يبدو باليًا وبعيدًا عن الحزم كل البعد.

ويبدو نفاد الصبر والتلهف لدى خريجي المدارس العليا العثمانية -سواء العسكرية منها أو المدنية- واضحًا عندما يقارن المرء بين نمط التعليم السائد في النظام التقليدي وبين النظام الجديد الذي يعتمد تدريس الكتب والدراسات أثناء الفصول الدراسية، وإذا ما كان مصطلح «التمرين» يخبرنا بشيء عن طبيعة النظام التعليمي القديم فإن مفهوم «العقلية الطوباوية» يفسر النابض الخفي في النظام الجديد والطابع الذي دمغ به خريجيه.

فالمعرفة في النظام التقليدي كانت أمرًا محدودًا تشمل الخطوط العريضة الأساسية للمعرفة الإسلامية التي أرسيت قواعدها مرة واحدة وإلى الأبد على نحو حاسم. تحول هذا الذخر من المعرفة عبر إجادة تقنيات معروفة تمامًا كما هو الأمر في فن المهارة الحرفية، فالمعرفة الجديدة من جغرافية وعلوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا ـ جميعها كانت كتلة تتسع وتمتد بدافع من زخمها الذاتي وكان على المرء أن يواكب تقدمها ليبقى على اطلاع ودراية، وكانت التقنيات التي تستخدم فيها تتبدل وتتغير باستمرار، وهكذا طرأ التغير في البداية على أنه اطلاع على معطيات العلوم الغربية، وأصبح «العلماء» في هذا الضوء ـ وهم الذين لم يواكبوا توسع الآفاق الثقافية ـ أشبه بالمشعوذين الجهلة منهم بالعارفين بمكنونات الحكمة القديمة، وكان هذا أحد العوامل الذي حض الطلاب على مواجهة الدين والتصدي له علنًا، وستصبح الإشارات في المستقبل إلى الحاجة للتغيير وإلى التصريح بأن

كان تعليم المبتدئين بدايات المعرفة على يد مرشد ومعلم خاص أمرًا أساسيًا في النظام التقليدي، وكان المعلم الخاص في (المكتب) يشرف على المستخدم الجديد أو قد يقوم بذلك موظف له خبرته أبدى اتمامًا بمزاولة مهنته، أما في (المدرسة) فكان المعلم الخاص هو الشخص الذي يؤول إليه أمر تعليم التلميذ خلال فترة انتظامه في المدرسة، ومن هنا كانت الشخصيات التي رسمت حدودها على هذا المنوال، بالإضافة إلى الاعتقاد بأن المعرفة هي كم محدود يُنهل منه بأساليب معروفة، تحد من المجال الذي يمكن للمبتدئ أن يخرج عنه ويتجرأ على استنباط تفاسير جديدة للأمور التي سبقه إليها أسلافه وأشبعوها استكشافًا، أما في النظام الجديد فكانت الكتب التي توزع على طلاب الصف بأكمله هي أساس المعرفة؛ وأصبحت هذه الكتب مراجع للتعلُّم وقد أتاح ما نشر منها في فرنسا المجال أمام الطلاب التفوق حتى على مدرسيهم الذين لم يذهبوا إلى فرنسا منذ أمد.

الجانب الآخر في التعليم الذي قد يفوق سواه أهمية هو أن الكتب والفصول المدرسية والمدرسة أصبحت تعمل ضمن ما يدعوه إرفينغ جوفمان بالمعهد الشامل «Total institution»[١٥]. فكل مدرسة هي عالم مكتف ذاتيًا ينفصل فيه الطلاب عن الحياة اليومية العثمانية. ففي نظام (المكاتب) يختار الطلبة ما يحتاجون معرفته من المجريات الحقيقية التي تقع في المكتب، فكانوا ينغمسون في خضم معقد من المعرفة والممارسة والتشوق والتخطيط، أما الجيل الجديد من الموظفين كانوا منقطعين تمامًا عن كل تلك الأجواء، وكانوا يدرسون المبادئ والقوانين المجردة التي لا صلة لها بالواقع والتي تبدي بنية داخلية متماسكة مصطنعة، وبدا الأمر وكأن جيل التسعينيات في القرن التاسع عشر كانوا يحسبون الحياة التي تصفها الكتب أكثر واقعية من الحياة ذاتها.

وهنا وأيضًا يمكننا أن نفهم بشكل أوضح ما أدى إلى التغييرات إذا ما رجعنا إلى الكتب الدراسية المقررة التي كان يستخدمها الطلاب. تمثل كتب الجغرافية والفيزياء والرياضيات والعلوم العسكرية تنظيم المعرفة كما ينطبق على مجال معين. ويسبق هذا التنظيم تجريد ظواهر معينة عن الكم الكبير من الانطباعات المتماثلة التي تصنع «مادة» الحياة اليومية. ومن ثم يبنى نموذج للتفاعل في ظاهرة معينة من تلك الظواهر تنتقى على أنها «ذات دلالة» ويصنع نموذج تجري تفاعلاته بأسرع من الواقع، وبهذا يبدو العلم للطلبة على شكل نماذج

للواقع وهي سمة يزيد من حدتها افتقارهم للتجربة وهيئة المخابر المحفوفة بالمخاطر، واتخذ العلم لنفسه مكانًا راسخًا بينهم عبر استيعابهم للنظريات وتمثلهم لها.

واكتسب الطلاب فكرتهم عن المجتمعات الغربية بمثل الطرح المنظم السابق، وبهذا أصبح للأنظمة المتماسكة في بنيتها وللنماذج المثالية والمخططات أهمية عظيمة في أذهان جيل التسعينات في القرن التاسع عشر لذلك فلا عجب أن تنصب الاحتجاجات الأولى للأتراك الشبان على ما يعتبرونه افتقار نظامهم التعليمي نفسه للتماسك والثبات. وأصبح أمر تضافر أجزاء متحدة متناغمة أشبه بهاجس تملك الموهوبين والمثاليين من الطلبة. وكل ما تنافر مع هذا النموذج المتناغم كان ينبذ كشيء ضار لا صلة له بالواقع وكان المجتمع العثماني بتراماته Tramway التي تمشي بين البيوت المتداعية، وصحفه التي تخضع لنظم غريبة تفرضها الرقابة الجاهلة وقطاعات عسكرية يتلقي خريجو الأكاديمية العسكرية فيها أوامرهم من ضباط ترقوا من بين صفوف الجيش، كان ذلك المجتمع يمثل نوع التنافر الذي ينهش بمظاهره قلوب الطلاب، وبدأ الحل المثالي يتضح شيئًا فشيئًا فلا بد لإحدى النظامين أن يطغى على الآخر ولن يستمر هذا الخليط من تسوية مهلهلة ضعيفة.

على المرء إن أراد تطبيق و«تسيير» نموذج واقع اجتماعي أسرع من الواقع ذاته أن يضع نفسه ضمن مستقبل افتراضي. لذلك فإن لنموذج الواقع الاجتماعي المبني من خلال الرؤية المدرسية للعالم عنصرًا مكونًا إضافيًا وهو مستقبل افتراضي يصاغ حسب إرادة المرء، كان ذلك أمرًا جديدًا بالنسبة لأفكار رجال سياسة (التنظيمات)، فالمصلح في (التنظيمات) هو عنصر نشط إلا أنه يعد نفسه أساسًا صانع الحاضر وإن كان ذلك يعني بالنتيجة صناعة المستقبل، ولم تكن فكرة مستقبل تاريخي ميني بنية منظمة وناتج عن الحاضر وبمعالم جديدة بفضل التدخل البشري، ضمن معطيات تفكير «التنظيمات» وبدأ جيل التسعينيات من القرن التاسع عشر بالمقابل بالتفكير في المجتمع كنموذج تجريدي ومخطط للمستقبل في الوقت نفسه وإن كان باتجاه (التقدم)، وأصبحت «المشاريع» الاجتماعية الآن تمرينًا فكريًا، ويمكن الاطلاع على مثال مدهش لمركزية المواقف المفترضة والمشاريع في تصور كتبه عبد الله جودت Abdullah Cevdet عن تركيا المعاصرة على يد الأتراك الشبان بعنوان «نوم يقظ للغاية»[١٦].

على الرغم من أن الخطوط العريضة للنمط الجديد من التفكير الاجتماعي بدأت تنضج معالمها مع جيل التسعينيات، جيل (الأتراك الشبان)، فإنها لم تصبح فعالة حتى ثورة الأتراك الشبان في ١٩٠٨، ونجد أن (الأتراك الشبان) اضطروا في حينه إلى العمل مع الموزاييك العثماني المألوف: مجموعات دينية وإثنية مختلفة ومتعددة، والإسلام الذي يمتد كخيط واه يجمع شعوب الإمبراطورية العثمانية، أما بالنسبة للاستخدام الآخر للصيغة الإسلامية ودوره «كمحرض للوعي» فنجدهم ينقلبون إلى الحذر والتشكك من انتهاج هذا المسار، وقد قام (الأتراك الشبان) بدافع من هذا الشك وتماشيًا مع رؤيتهم (الطوباوية العلمية) للعالم بإناطة أحد زملائهم (ضياء جوكالب) Ziya Gölkp بالقيام ببحث لإيجاد صيغة بديلة عن الإسلام، وهكذا كان (الأتراك الشبان) يضطلعون بما لم يكن رجال السياسة (التنظيمات) ليحملوا بالقيام به؛ إذ شرعوا بالبحث عن نظرية منتظمة متماسكة البنية في الإصلاح.

أفضت تحريات (ضياء جوكالب) إلى التركيز على فكرتين: فكرة (الأمة) وفكرة (الحضارة)، وتشمل (الحضارة) استنادًا إلى (جوكالب) الإنجازات والوسائل التقنية والثقافية التي يتقاسمها عدد من المجتمعات. فالحضارة الغربية المعاصرة مثلاً تميزت بالتصنيع وعدد من المؤسسات الاجتماعية الجديدة التي تتقاسمها عدة أمم غربية، وكانت (الجنسية) أحد المكونات الأخرى لنظام الدول الغربي وقد ربط ضياء جوكالب هذا المفهوم (بالثقافة). والثقافة هي النموذج الخفي للقيم والمعتقدات والمؤسسات التي تعطي للشعب ماهيته، وكلما امتزج هذا الشعب بدولة تشتمل على إثنيات مختلفة تبقى قيمة ماثلة في خلفيته الفكرية، والدولة الحديثة هي التي التفت حول واحد من هذه الشعوب وأقدمت بجرأة على استخدام مؤسساتها التي تحمل طابعها الخاص بها، ويعتبر الأتراك مجموعة كهذه، انحسرت قيمتها الثقافية المعينة إلى الكواليس عندما تأسست الإمبراطورية العثمانية، أما بالنسبة للإسلام فيشير (جوكالب) إلى أن من البنود التي تقبلها الناس على أنها جوانب أساسية من الدين - وخاصة منها التعاليم المتصلة بالتنظيم الإسلامي الصالح الملائم للمجتمع - هي في الحقيقة جوانب من الثقافة العربية لا علاقة لها على الإطلاق

بالإسلام (الأصلي)[١٧]. لذلك فإن الإسلام دين يطالب أتباعه بـ(الإيمان) ولم يلزمهم بأية صيغة من التنظيمات الاجتماعية. كانت خطة (ضياء جوكالب) للمستقبل ـ والتي لم تظهر كمشروع مكتمل ـ تقضي بأن تستخرج الثقافة التركية الكامنة للأمة التركية وتُقام دولة تركية على أساسها وأن تفتح الأبواب للحضارة الغربية ويعتبر الإسلام مسألة ضمير واعتقاد شخصي. وتم تنفيذ مذكرة كتبها (ضياء جوكالب) لـ(الأتراك الشبان) عام ١٩١٦ بشأن دور الإسلام في تركيا[١٨]. وأفضى تنفيذها إلى إبعاد (شيخ الإسلام) ـ وهي أعلى مرتبة دينية في الإمبراطورية العثمانية ـ عن مجلس الوزراء، وفصل المحاكم الدينية عن (شيخ الإسلام) وربطها بوزارة العدل؛ وكذلك وضع إدارة المؤسسات الدينية تحت سلطة أحد أعضاء مجلس الوزراء، وفصل (المدرسة) عن (شيخ الإسلام) وإدارتها من قبل وزارة التربية.

برز موقف جديد للوجود مع هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى وخسارة الأراضي العربية. وأصبحت تركيا عمليًا تضم شبه جزيرة الأناضول فأصبح بالإمكان الآن طرح القسم الأول من الصيغة الإسلامية جانبًا ـ أي دور الإسلام كرابطة بين الأتراك والعرب ـ إلا أنه مما يلفت النظر أن (مصطفى كمال) لم ينبذ هذه الصيغة في الحال عندما كان ينظم المقاومة ضد بنود المعاهدة التي كانت على وشك أن تفرض على تركيا؛ فخلال السنوات التي كان يقود فيها حركة المقاومة ما بين ١٩١٩ و١٩٢٢ كان أتاتورك يعتمد على تعاطف المسلمين خارج تركيا وغالبًا ما استعمل فكرة وحدة الإسلام، كما استغل تلك الفترة في تعبئة وشحن مشاعر الوجهاء الدينيين الأناضوليين ضد الإدارة العثمانية التي استمرت في عملها في العاصمة كأسيرة فعلية في يد الحلفاء، واستغل (أتاتورك) مكانة الخليفة في الحين الذي كان فيه على وشك الإطاحة به، إلا أنه في الحالتين كان قد وطد العزم وقرر منذ مرحلة مبكرة صورة تركيا التي يتخيلها في المستقبل.

الجمهورية التركية والأمة العربية

غالبًا ما يتم تحليل مساهمة أتاتورك من خلال مقدرته الفريدة على إحداث الإصلاحات الضرورية، ويبدو ضمن هذا التقويم كأداة لموجة عارمة من التقدم بلغت ذروة كان من المقرر

لها أن تبلغها، إلا أن هذه الصورة لا تعدو كونها غائية بحتة إذ أنها تصور (أتاتورك) على أنه متميز ليس في أنه استطاع تخطي المصاعب وعبور عدد من المسالك الصعبة نحو أهدافه التي خطط لها بعناية ووعي وحسب، بل لأنه «استوفى متطلبات» فكرة التنوير أيضًا، أعتقد أن هذا الحكم يميل إلى السذاجة نوعًا ما، لكن التقويم يعيقنا أيضًا عن وضع أتاتورك في سياق أكثر «سوسيولوجية». إن الرأي القائل بأن أتاتورك ما هو إلا خادم للتقدم هو رأي مستقى من صورة بدائية عن حتمية التقدم؛ وهو لا يساعدنا في إيجاد مكان لأتاتورك في الثورات الاجتماعية الأساسية التي هزت العالم في القرون الأربعة الأخيرة والتي ما تزال تهز أركانه بعنف تزداد حدته. ولن يتبدى لنا المعنى الكامل لمساهمة (أتاتورك) ما لم نربط عمله بعمليتين أساسيتين تصنفان التغيرات الكبيرة التي ميزت مجتمع ما بعد الإقطاعية وهما الأنماط الجديدة المتنوعة للإندماج الجماعي، والأبعاد المتبدلة للنظم الإندماجية الشخصية للفرد.

نظام دمج جديد للجماعة

يعتبر أغلب الكتاب الأتراك والأجانب أن أساس (الجمهورية التركية) هو بمثابة إعادة تنظيم - وإن يكن متطرفًا - لبقايا الإمبراطورية العثمانية، والحق أن الحد الفاصل لا يظهر في تطرف مواقف الآباء المؤسسين للجمهورية وحسب بل أيضًا في مفهوم (الجمهورية التركية) كدولة - أمة. وما حدث هو أن (مصطفى كمال) تبنى كيانًا افتراضيًا لا وجود له وهو «الأمة التركية» ونفخ فيه الحياة. إن هذه القدرة على العمل لأجل شيء لا وجود له وكأنه موجود فعلاً ومن ثم خلقه هي التي تجعلنا ندرك الأبعاد الحقيقية للمشروع الذي بدأه أتاتورك والذي يكشف عن النمط الطوباوي لتفكيره. فلا الأمة التركية كمنبع (للإرادة العامة) ولا «الأمة التركية» كمصدر للهوية الوطنية كانت موجودة عندما شرع في مهمته. وتميز أتاتورك عن رفاقه الأكثر حذرًا بهذه الرؤية التي يحملها عن المستقبل وبإرادته التي لا تلين لتحقيقها، كانت كلمتا (الأمة) و(الحضارة الغربية) هما المفتاح الجوهري الذي أمده بالمنطق الخفي وراء مشروعه، ويفترض موقفه حيال الدين وجود تناغم وانسجام عندما نقومه من هذه الزاوية، إن التصميم الذي أبداه في سعيه نحو مجتمع مثالي لا يتناقض مع موهبته

العظيمة في مسايرة التيار العام والظروف: فالمشروع الذي وطد العزم تنفيذه هو الذى يعطي معنى لارتداده وتغيير اتجاهه الاستراتيجي من حين لآخر.

إن تتابع الأحداث الذي أدى أخيراً إلى تحويل تركيا إلى العلمانية معروف لا يجهله أحد ولا حاجة لنا إلى سرده بالتفصيل، غير أن هناك سمة متفردة للأسلوب الذي تعامل به مصطفى كمال مع تلك المسألة منذ البداية، توضح لنا موهبته السياسية وتسبر أغوارها وعلينا ألا نتجاهلها كمؤشر ونذير لسياسته العلمانية، فنحن نجد هذا التصور لعبقريته السياسية في استخدامه لمفهوم مجلس النواب الوطني «العظيم» كمصدر للتشريع السياسي لحركة المقاومة. لقد استُثمر السلطان ـ الخليفة ـ نظريًا بسلطته لأنه قائد المجتمع المسلم ـ المجتمع العثماني ـ الذي له اليد الطولى والسلطة الأكثر فعالية في العالم المسلم، وبما أن الشخص الذي كان يحتل منصب السلطان ـ الخليفة ـ هو الآن سجين قوات الحلفاء، لم يعد يمكنه أن يكون سيد نفسه فيما يقول ويفعل. وهكذا ستستعيد (الملّة) ـ وهو مفهوم كان يشير أصلاً إلى التقسيمات الدينية المتعددة في الإمبراطورية ولكنه في هذه الحالة يستخدم الإشارة إلى المجتمع الإسلامي ـ حقوقها كمصدر الشرعية. والحقيقة أن (الملّة) كانت تستخدم منذ نهاية القرن التاسع عشر لترجمة كلمة (nation) أي أمة، لذلك فإن معناها كان غامضًا. وبسبب هذا الغموض أصدرت الهيئة التي كانت مجتمعة في أنقرة كممثل عن مجلس النواب والتي كان فيها عدد لا بأس به من رجال الدين، بند رقم(١) من الدستور المؤقت المقترح عام ١٩٢٠ دون أي اعتراضات (٢٠ يناير ١٩٢٠). ويعلن هذا البند أن السلطة في يد (الملة) دون أية تحفظات. وحمل غموض المصطلح رجال الدين إلى الاعتقاد بأن ما سنه هذا البند هو حقوق المجتمع، بينما كان الأمر بالنسبة لأتاتورك هو التحضير لتثبيت سلطة الدولة[١٩]، وقبل في مجلس النوب إعادة ترسيخ قواعد الحقوق الأولية للمجتمع الإسلامي، إلا أنه قبل في الآن ذاته أن يتولى المجلس أمور التشريع في الشؤون الدينية والدنيوية على حد سواء في غياب السلطان ـ الخليفة. وضمن (مصطفى كمال) ألا يعود من يحمل مثل هذه الصلاحيات المزدوجة إلى الظهور ثانية أبداً.

تحول نظام أنقرة من تقديم صورة السلطان ـ الخليفة كرهينة في سجن الحلفاء إلى إقامة نظام دستوري جديد انتزع السلطة المؤقتة من يد السلطنة وبترها إلى غير رجعة[٢٠]،

وأعقب ذلك إلغاء السلطنة في الأول من نوفمبر ١٩٢٢ وإعلان الجمهورية في ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣ ، وأخيراً إعلان القوانين البالغة الأهمية في الثالث من مارس ١٩٢٤ ؛ فقامت هذه السلسلة من القوانين التي أعلنت جميعها في اليوم نفسه إلغاء الخلافة وجعل أمور التربية والتعليم جميعهًا حكرًا للدولة كما ألغت (المدرسة)، كما ستتم إدارة الشؤون الدينية والمؤسسات الدينية من قبل وزراء مرتبطين بمكتب رئيس الوزراء، من الآن فصاعدًا، وفي أبريل ١٩٢٤ ألغيت المحاكم الدينية، وفي عام ١٩٢٥ اعتبرت الطرق الصوفية ممارسات غير قانونية، وفي ١٩٢٦ تم تبني القانون المدني السويسري وقطعت أواصر الصلة بين الشريعة و القانون الجنائي، وفي ١٩٢٨ أبطل مفعول المادة الدستورية التي كانت ما تزال تنص على أن الإسلام هو دين الدولة، وفي السنة نفسها اعتُمدت حروف الهجاء اللاتينية.

وكلما دعت الحاجة لإيجاد سبب منطقي لهذه الخطوات، كان التبرير هو «متطلبات الحضارة المعاصرة»، ويمكن تتبع ذلك في العديد من خطابات (مصطفى كمال) التي ألقاها في العشرينات من هذا القرن، وسنجد واحدة من أكثر التصريحات اقتضابًا بشأن السبب المنطقي هذا في القوانين التشريعة (النظام الأساسي) لحزب الشعب الجمهوري عام ١٩٣١ . لقد حشد النظام الجديد منذ البداية مشجعيه بإقامة حزب سياسي ضمن مجلس النواب الوطني العظيم وهو (حزب الشعب الجمهوري). وتحول هذا الحزب في النهاية إلى المتحدث الشرعي الوحيد بالتصريحات السياسية في الجمهورية والمركز الذي تنضج فيه العقائدية الرسمية للنظام الجمهوري الجديد، ويعلن النظام الأساسي للحزب في ١٩٣١ أنه يدعو لمبدأ «العلمانية» ويحدد كشرط ألا تتدخل الدولة في الحياة الدينية لأن الدين هو «مسألة ضمير»، ويصرح النص بأن «الحزب قد قبل مبدأ أن جميع القوانين والأنظمة والإجراءات المستخدمة في إدارة الدولة يجب أن تعد وتنفذ لاستيفاء حاجات هذا العالم ووفقًا للأسس والصيغ التي يمنحها إياها العلم والتكنولوجيا في الأزمنة الحديثة»[٢١] وأكد زعماء الحزب فيما بعد على فكرة أنهم لا يعتبرون العلمانية مرادفًا للزندقة لأن ممارسة الشعائر الدينية أو العبادة أمر يحميه الدستور. وفي عام ١٩٣٧ أدخل

مبدأ العلمانية إلى الدستور بالإضافة إلى خمسة مبادئ إرشادية أخرى للحزب وهي: الجمهورية والوطنية والدولتية والشعبية والإصلاحية.

إن تاريخ العلمانية في تركيا وتطبيقها هو أمر أشد تعقيداً بالطبع مما توحي به هذه النبذة، إلا أن معنى العلمانية كمشروع يبرز أوضح ما يكون ليس بوصف ممارسته بل بعلاقته بالأهداف الأصلية للنظام الجمهوري، وأحد هذه الأهداف هو الحاجة لإيجاد مبدأ الانسجام الاجتماعي للمجتمع التركي ولابتكار وسيلة لزيادة الوعي الاجتماعي بين الأتراك، وبما أن الإسلام قد عجز عن إشباع هذين المطلبين فقد تم نبذه، وبما أن الإسلام لم يعد يخدم هذه الأغراض فقد أصبح بالفعل مسألة ضمير «شخصي» للأتراك.

وسيضرب وعي الأتراك الجدد جذوره في أعماق العلم (الحضارة الغربية) التي أعاد أتاتورك ذكره مراراً وتكراراً كمصدر لكل المعرفة الصالحة والمسلك المنهجي، إلا أن الأمر لم يكن بهذه البساطة إذ أن (زيادة الوعي الشخصي) كانت ترمي إلى استخراج عدد من الصفات التي يتوقع المرء أن يمتلكها مواطنوا الجمهورية الجديدة، فالعلم بحد ذاته لم يكن لديه الحل للمشاكل المتعلقة ببناء الهوية الوطنية، كما أنه لم يتعرض يوماً لمسألة الهوية الاجتماعية وتوجُّه الفرد نحو المثاليات الاجتماعية.

برز نوعان من الأيديولوجية في نهاية الثلاثينيات كان يُتوقع لهما أن يسهما في دعم الهوية الوطنية: ما يدعى (بأطروحة التاريخ التركي) ونظرية «لغة الشمس».

بنيت أطروحة التاريخ التركي، على فكرة أن الأتراك قد أسهموا في بناء الحضارة قبل أن ينضووا تحت لواء الإمبراطورية العثمانية بكثير، إذ أنهم أنشأوا حضارة مدينية في آسيا الوسطى نبعث منها حضارات عديدة أخرى وحافظوا على هويتهم الثقافية حتى عندما أصبحوا أقلية في إمبراطورية تضم جنسيات مختلفة عديدة، وكان ذلك هو المنبع الذي تُستقى منه هوية لمواطني الجمهورية التركية، وقد نالت هذه الأطروحة مأربها إلى حد ما، فقد بدأ الأتراك يشعرون بإحساس جديد بإنجازاتهم كأتراك، وبدأ الاعتزاز بكون المرء تركيًا ينمو فعلاً في حين أن كلمة تركي لم يكن يستعملها موطنوا الإمبراطورية العثمانية لخمسين سنة خلت إلا كمرادف للبدوي أو الفلاح.

كانت نظرية «لغة الشمس» محاولة لترشيد تطور طرأ على الأدب العثماني منذ منتصف القرن التاسع عشر، وهو ازدياد استخدام العامية بدلاً من اللغة المنمقة المزخرفة التي كان يستخدمها الموظفون العثمانيون، وكانت العامية تشتمل على بضع كلمات من أصول عربية وفارسية سادت في (الكتابات الرسمية). وكان الاقتراح المطروح هو أن التركية «الصرفة» (أي التركية التي لم تتسلل إليها مفردات وقواعد الحضارات الأخرى في الشرق الأوسط) هي لغة قديمة بالغة الأهمية في تاريخ اللغات، ورغم أن هناك العديد من اللغات الأخرى بنيت على هذا الأساس ويمكن للمرء أن يسترشد بدراسة هذه اللغة التركية القديمة ليتمكن من إصلاح الاستخدام اللغوي، كانت هذه النظرية شائكة ومن الصعب البرهان عليها على ضوء البحث اللغوي؛ ومع ذلك فقد وجدت فرصة محاولة إعادة تركيب التركية «الصرفة» صدىً عميقًا في نفوس العديد من المثقفين الأتراك الذين كرسوا طاقات هائلة لبلوغ هذه الغاية، وأصبح دعم الإصلاح اللغوي يعتبر ذخراً مقدسًا كوجه من أوجه التطرف (الكمالي) واستمر هذا الربط العجيب بين نزعة النقاء اللغوي ونزعة التطرف الجمهوري إلى يومنا هذا وتبنته الماركسية، وكان جزءاً من الوسائل المتاحة للأتراك المعاصرين ليبنوا من خلاله هوية تركية خاصة بهم.

ولكن لو أمعنا النظر فيما جرى لوجدنا أن أشد الأساسات متانة لبناء هوية جمهورية تركية هي نظرية أخرى أكثر تماسكًا حول المجتمع، أمدت «الكماليين» بأيديولوجية اجتماعية. هذه النظرية هي «التضامن»، وهي الأيديولوجية الرسمية للجمهورية الفرنسية الثالثة، وصل التنظير التضامني إلى تركيا عبر (دركهايم) Durkheim و(ضياء جوكالب) أحد المعجبين (بدركهايم)، وتستند النظرية إلى الأطروحة القائلة بأن لا يوجد صراع حتمي بين الطبقات في المجتمع الحديث، والمهم هو الأسلوب الذي تتبعه المؤسسات الاجتماعية ومساهمة جميع الفئات المختصة المهنية لجعل المجتمع محور الاهتمام، ويمكن الحفاظ على توازن المجتمع الصناعي بترويج ونشر خلق اجتماعي يتركز على مساهمة الأفراد والفئات في المجتمع، بالإضافة إلى ذلك قدم التضامن التركي برنامجًا اجتماعيًا يري أن «رأس المال المتراكم عير تخصيص قيم الفوائد الفائضة لحساب المجتمع» يمكن استثماره في «مؤسسات صناعية ومزارع ضخمة تقام لصالح المجتمع»[٢٢]، وطرح التعليم الذي تلقاه مصطفى

كمال عليه نظرية المواطنية المبنية على هذه المبادئ. إن رجال الأعمال ومعلمي المدارس والسياسيين هم القادرون إذا ما عملوا سوية تحت لواء إعادة توزيع الحصص التضامني، على تشكيل الأمة التركية الواحدة، وقد تكون (الكمالية) في السنوات الأخيرة قد أضاعت الكثير من زخم اندفاعاتها إلا أن حلمها بمجتمع لا صراع فيه وهو في الآن ذاته يعيد توزيع الأرباح فيما بين أفراده، ظل يميز التفكير الاجتماعي التركي، ويبدو هذا النموذج واضحًا أيضًا في انتشار الآمال بين أفراد الشعب المعبأ حديثًا، والصورة ذاتها لذلك المجتمع تعاود الظهور في تفكير المجموعة العسكرية التي حاولت في ١٩٦٠ إعادة إرساء قواعد النظام (الكمالي) «الحق».

تركيا الجديدة والفرد

كلمة «الاستقلال» هي إحدى الكلمات الجوهرية في مفردات (أتاتورك) العقائدية، ولكن هذا التشديد وازنه على مستوى الفرد كلمه «مستقل»[٢٣]. لقد حاولت أن أبين كيف أن محاولة استبدال النظام التقليدي ـ بقضه وقضيضه كما يقال ـ بنظام جديد، ما هي إلا نزعة يلحظها المرء لدى الجيل الذي سبق «أتاتورك»، كما أوضحت بأن سياسات «أتاتورك» في الإصلاح ركزت على بناء هوية اجتماعية جديدة لم يدع للدين مكانًا فيها، إلا أن هناك مظهرًا أساسيًا آخر للإصلاح العلماني يهدف إلى توسيع أفق استقلالية الفرد في المجتمع، وكان أتاتورك يسعى هنا لتحرير الفرد مما قد يوافق هو على تسميته بـ«غباء الحياة التقليدية التي تُسيِّرها المجموعة». وللمرة الثانية نجده يتجاوز حدود الإصلاح حسب عرف سياسيّ «التنظيمات». ويمكننا القول على ضوء الدعم الكبير الذي تجده ثقافة المجتمع في تركيا بأن أتاتورك قد أبدى شجاعة في هذا المجال أكبر مما فعله في المجال السياسي.

وأعتقد أن الدافع الذي حثَّه على المضي نحو هدفه كان أيضا نتاج التنافر الذي خلقته خلفيته التعليمية، وقد اتخذ هذا التنافر شكل الامتعاض الشديد من أشكال التحكم الاجتماعي الذي نجم عن الثقافة الشعبية العثمانية، وعلينا أولاً نبحث في تأثير الأفكار السياسية والاجتماعية الغربية على (أتاتورك) لكي نفهم سبب استخدامي لهذا النموذج التفسيري.

سافر أتاتورك إلى خارج الإمبراطورية العثمانية ثلاث مرات، مرة لشهود مناورات عسكرية في فرنسا، وأخرى كملحق عسكري في صوفيا، وثالثة خلال الحرب العالمية الأولى إلى ألمانيا، إلا أن معرفته بأوروبا لم تقتصر على تلك الأسفار، بل كانت مستقاة بشكل رئيسي من الصحافة التركية التي كانت على صلة وثيقة بالأحداث العالمية وكانت تتبع التطورات العلمية والثقافية، كما توفر له عدد محدود من ترجمات أعمال أشخاص كانوا منظري السياسة في ذلك العهد، وكان أتاتورك يقرأ الفرنسية ويفهمها جيدًا، ونجد في مكتبته، المحظوظة قرب ضريحه، أعمال مفكرين مثل (روسو) تحتل مكانًا بارزًا وبعض الكتب الأخرى أقل أهمية إلا أنها تعود إلى السنوات الأخيرة من حياته، وهناك إجماع على أن أتاتورك كان مطلعًا على النظم السياسية الغربية في الوقت الذي أجرى فيه إصلاحاته العلمانية الأساسية، إلا أنه كان أيضًا معتمدًا على معلومات تلقاها من زملائه (مثل وزير العدل «محمود عزت بوزكرت») الذي درس في الخارج.

كيف يمكن إذًا للمرء أن يفسر الثبات والتماسك اللذين تميزت بهما إصلاحات أتاتورك العلمانية؟ ما الذي يجعلنا نحس بأن هناك منهجًا خفيًا يوحد بينهما؟ لماذا يشعر المرء بهذا الشعور تحديدًا عندما يتعلق الأمر بإصلاحاته التي تناولت الطرق الصوفية، وحقوق المرأة، وفرض العلمانية على الزي، وتحكم الدولة بالتعليم؟

هنا أود أن أطرح فرضية بأن هذه الإصلاحات العلمانية مرتبطة بالقاسم المشترك الخفي الذي هو تحرير الفرد من القيود الجماعية للمجتمع الإسلامي، ولنتمكن من فهم ذلك علينا أن ننظر إلى أصغر وحدة عاملة في المجتمع في الإمبراطورية العثمانية وهي حي المدينة أو (المحلَّة mahalle). كانت المحلَّة في تلك الأيام أكثر من وحدة إدارية بحدود مرسومة عشوائيًا إلى حد ما، وكانت أشبه بجماعة gemeinschaft تحرس حدودها كلاب شرسة مخلصة ومكانًا تدور فيه مجريات الحياة اليومية للمواطن العثماني العادي، ففي ذلك الحي يتلقي الطلبة تعليمهم، ويحتفل الأهالي بالمواليد، وتنعقد ترتيبات الزواج، وتقام مراسيم الدفن الأخيرة للأموات، وفي ذلك الحي أيضًا يقوم الجامع بدور المؤسسة الاجتماعية فيجمع كل السكان لسماع ما يُنتظر منهم، وكانت سلطة رب الأسرة تمارس وتدعم ضمن بيئة (المحلَّة) هذه، وفيها أيضًا كانت أموال الدية تدفع، وتشق المؤسسة الإسلامية التي

تصون الأخلاق طريقها لمداهمة حفلات شرب الكحول ومعاقل القمار وتنظم مجموعات تجوب المكان لتفاجئ العشاق اللاهين، وفي ذلك الحي أيضًا قام المقهى -مركز اجتماع الأهالي- وألصق الإمام أول طابع على عريضة ستقدم إلى السلطات العليا، وحيث يزور الناس أضرحة الأولياء المحليين ويوزع الأتقياء الصالحون الأحياء عدالتهم ونفوذهم. وأنظمة «المحلة» أنظمة مرنة للغاية، إلا أن هذه المرونة تمارس تحت قناع من اللياقة والذوق؛ ولكنها بقيت متصلة لا تتهاون في مسألة الاختلاط العلني بين الجنسين، وتتميز إصلاحات أتاتورك بأن لها جانبًا حاول استبدال الروابط الشخصية والنفاق الذي ساد ضبط الأخلاق في (المحلّة) عبر مجموعة من الأنظمة حاولت تحاشي فرض التحكم بنظام من الأحكام التي تمنح الفرد مسؤولية أعماله.

إن تصميم أتاتورك على انتزاع الفرد من قبضة تحكم المجموعة ناشيء في الأصل عن نظام التعليم الجديد أيضًا، فعادات المحلّة وقوانينها لم تكن لتثير سخط من عاش فيها كل حياته، إلا أنه بالنسبة للطلبة الذين قضوا معظم وقتهم في المدرسة كطلاب داخلين أصبح مدراء المدرسة أكثر أهمية من (المحلّة)، ولكن مدراء المدرسة كانوا يؤكدون على نمط مختلف تمامًا من التحكم، وتغلّب منطق البيروقراطية وأصبح الهدف المبتغى هو إعادة الحياة إلى عروق الإمبراطورية التي أصبحت الآن معتمدة على فضائل جديدة، ففضائل (المحلّة) كانت تتعلق بالحفاظ على جماعات صغيرة، ولم تعد تجدي في بناء الأمة- الدولة. واستعيض عن أخلاق الدين بالنظم الفكرية والعسكرية وبرزت الأخلاقيات الإسلامية والتعليمات المتعلقة بصالح المجتمع كقيود لا مبرر لها ولا هدف سوى قمع الشخصية والقضاء عليها.

لم تكن البيئة المدرسية هي الموقع الوحيد الذي يحط من قيمة تحكم المجموع ومن القيم المعينة التي تصاحب هذا التحكم، فالنيل من (المحلّة) كان عملية مستمرة لعب فيها ظهور طرق جديدة في الفكر حول المجتمع دوره أيضًا. وكانت إحدى الطرق غير المباشرة في الحط من قيمة الروح الشعبية السائدة في (المحلّة) هي التركيز الجديد على ولاء المواطن والمجتمع (الجمعية البشرية) الذي بدأ يظهر في كتابات المفكرين المحدثين، وهو مفهوم

مختلف عن مفهوم (الدولة) في أنه يعتمد عدداً من العمليات الاجتماعية التي لا تندرج تحت عنوان السياسة أو السلطة أو الإكراه أو الحكم أو السيادة والتي هي مكونات أولية لمفهوم (الدولة)، وكانت الأسرة والفرد - اللذان يخضعان لتحكم (المحلّة) - وحدات فرعية تنضوي تحت مفهوم (المجتمع)، والأشخاص الذين يهدفون إلى إصلاح (المجتمع) يريدون أيضًا إصلاح (الأسرة)، ويقوم (المجتمع) على أساس التبادل الحر للسلع والخدمات لذلك فهو يدين مباشرة العبودية المنزلية، في حين أن (المحلّة) كانت تتقبل العبودية المنزلية كحقيقة من حقائق الحياة، ويستند المجتمع إلى التعاقد بينما تقوم (المحلّة) على أسس نسبة الأشياء إلى الأشخاص، هكذا بدأت (المحلّة) تبدو كمستودع للقيم التقليدية التي تقف عثرة في وجه تنامي الشخصية الإنسانية.

وفي الوقت نفسه بدأ نوع من الرفض للباس المميز (للمحلّة) بالظهور؛ فنجد (بيروز بيه Bihruz Bey) وهو بطل مغرق في ميوله الغربية في إحدى الروايات التركية القديمة، يتمشى في الحديقة العامة فيري أبناء بلده من الطبقات الأدنى بسراويلهم الفضفاضة فيتذمر قائلاً:

"Qu'est - ce que c'est que ça? Est -ce que le carnaval est arrivé" «ما هذا؟ هل بدأت مهرجانات الكرنفال؟».

إلا أن هذا النفور المستحكم من الثقافة الشعبية الذي أخذ يشتد يبدو واضحًا في أسلوب تعبيير الكاتب (يعقوب قدري قره عثمان أوغلو) (Yakup Kadri Karaosmanoghlu) الذي سينضم فيما بعد إلى (مصطفى كمال) في أنقرة، وتسرد إحدى قصص يعقوب قدري حكاية تركي مقلّد للغربيين ضربه قبضايات (المحلّة) ضربًا مبرحًا لأنه تجرأ ولبس قبعة، ويصف الكاتب في إحدى المناسبات قمع الثقافة الشعبية كما يلي:

«في هذا الجو الخانق الذي لا تهتز ذرة من ذراته لصوت لحن، وفي هذه الساحات التي لا تزدان أى منها بتمثال، وفي هذه الشوارع حيث نخوض يوميًا في الأوحال والغبار، وفي وجود هؤلاء الناس الذين تصم آذانهم عن سماع كل ما هو دمث لطيف، وتعمى أعينهم عن رؤية أى جمال، الذين يجلسون القرفصاء في

السماء في المقاهي بمناماتهم المطبوعة الملونة ويصغون إلى صوت الجرامافون يتقيأ نغمات رقصات هز البطون، في ذلك أجد بذور اعتلالهم».

كانت شكوى يعقوب قدري تتخلص في أن الروح الشعبية والمناخ الفكري في (المحلّة) يقضيان على الإبداع في الكتاب الأتراك، ويبدو أن أتاتورك قد عقد الصلة نفسها بين (المحلة) كخليط من الثقافة الإسلامية والشعبية والافتقار إلى الإبداع، وكان أتاتورك يعتقد اعتقاداً جازمًا بأن السراويل الفضفاضة والطرابيش هي جزء من كرنفال استعراضي، ولم يقتصر الأمر على خدش إحساسه الجمالي فقط بل كانت هذه الملابس ترمز إلى القلعة الحصينة للثقافة الشعبية حيث يتعين على التشريعات النهائية أن تُستمد من القيم الدينية وحيث ينحط من جراء ذلك قدر الإنسان والدين على حد سواء ويبعث فيهما الفساد، أما المجتمعات الغربية التي تستقي تشريعاتها من العلم فإنها تبقى أكثر انفتاحًا وبذلك أكثر إبداعًا. لذلك فإن الحل الوحيد هو مجموعة من الأحكام التي من شأنها تمكين الفرد من النجاة بنفسه من قبضة القيم الشعبية وبهذا تشجع الإبداع الخلاق لديه، وابتكر أتاتورك سياستين لبلوغ هذه الغاية: أولاهما إجراءاته العلمانية حيث ينصب الاهتمام على تدمير هذا التحكم، وثانيهما برنامجه لاستدخال الثقافة الغربية إلى الجمهورية.

الفرد في إصلاحات أتاتورك العلمانية

إن أول ما يطالعنا في محاولة (مصطفى كمال) لتحرير الفرد من تقاليد المجتمع هو القانون الصادر في الثالث من مارس ١٩٢٤ حول «توحيد التعليم»، فلم يكتف هذا القانون بانتزاع التعليم نهائيًا من يد «العلماء» بل فتح أبواب التعليم المختلط، فجمع الجنسين في خطوة جديدة من التعليم في المدارس إلى ما يتبعه في التجمعات، والحق أن اندفاعة (أتاتورك) لتثبيت حقوق المرأة قد يُفهم على أنه جهد مركز لتحطيم ما كان يبدو له من أشد مظاهر الروح الشعبية (للمحلّة) ضغطًا وتخلفًا ألا وهو القيود التي تفرضها على الاحتكاك بين الرجال والنساء في الحياة اليومية الروتينية، وقد أحدثت تغيرات واسعة عند تبني القانون المدني السويسري تتعلق بتغيير المكانة القانونية للمرأة، كان من بين هذه التغيرات الزواج بزوجة واحدة لا غير والمساواة بين الرجال والنساء في الميراث، وعدد من

الشروط المتعلقة بإدارة الممتلكات، وتبع ذلك في ١٩٣٠ منح المرأة حق الانتخاب وحق ترشيح نفسها في الانتخابات المحلية (قانون البلدية الصادر في ١٤ أبريل ١٩٣٠)[٢٤] وكذلك حق ترشيح نفسها في الانتخابات الوطنية عام ١٩٣٤.

أسهمت تصريحات أتاتورك المستمرة بشأن عمل المرأة جنبًا إلى جنب مع الرجل في الجمهورية التركية في خلق مناخ مكّن العديد من النساء التركيات اللواتي تلقين تعليمًا، من دخول الحياة المهنية، ونتيجة لذلك فإن في تركيا اليوم نسبة تُحسد عليها من النساء اللواتي يشغلن الكوادر المهنية فيها، وأعقب ذلك «إزاحة النقاب» الذي لم يصدر به قرار فعلي.

ويعود موقف أتاتورك حيال الطرق الصوفية إلى هجومه ضد الجماعة «gemeinschaft» الخانقة، وعندما يقرأ المرء قانون ١٩٢٥ الذي يلغي هذه الطرق يبدو واضحًا أن أتاتورك كان قد عقد العزم على كف يد الزعماء المحليين ذوي التأثير السحري الذين كانوا إما وجهاء يتمتعون بسلطة سياسية محلية أو لهم مظهر الشخصيات الماكرة الجاهلة التي تستغل الطبقات الأدنى، وسيتولى زمام حكم الأتراك في المستقبل أناس يؤمنون بما يمليه عليهم العلم وليس الشيوخ الفاسدون ولا يحدد معالم شخصيتهم مجلس معلمين من رجال الدين بل مدى انغماسهم في الثقافة الغربية.

أتاتورك والثقافة الغربية

قام أتاتورك بالإشراف على حركة إدخال الثقافة الغربية التي كان يعتبرها مرادفًا للحضارة، وذلك كي يمنح المواطنين الأتراك رؤية جديدة عن العالم الذي سيحل محل الدين والثقافة الدينية، واستخدمت الألفباء اللاتينية إلى حد ما لتسهيل الاطلاع على الأعمال الصادرة باللغات الغربية، ومنع عزف الموسيقي الشرقية في الأماكن العامة، لفترة محدودة، وتم إنشاء معهد عال للموسيقى في أنقرة تُعلّم فيه فنون الأوبرا والباليه والموسيقي الغربية المتعددة الأصوات، وشجعت الحكومة الرسم على الطراز الغربي وقدمت إعانات للمساهمة في نشر عدد من الدوريات الثقافية تقدم ما ينتجه فن الرسم التركي الحديث، وفي العام ١٩٢٦ أزيح الستار عن تمثال لكمال أتاتورك في استنبول: وكان ذلك يتطلب جرأة فائقة في بلد يحرم إعادة تصوير الجسد البشري، وتنتشر التماثيل الآن في كل أنحاء

تركيا، وأنقذت الثقافة الشعبية من الاندثار بجعلها مادة تدرس في «بيوت الشعب» (وهي مراكز عامة تأسست في الثلاثينيات من هذا القرن بهدف ترويج الثقافة في قالب غربي) وبإدخال مواضيعها في المواد التي تدرس هناك: وهكذا استعادت الثقافة التركية مكانتها البارزة بعد أن أزيل غلافها الخارجي الإسلامي كما كان في (المحلّة). وعلى الرغم من أن تجربة «أوربة» الثقافة التركية قد لاقت إجمالاً نجاحًا منقطع النظير في الثلاثينيات علينا أن نقف هنا بالذات لندع لشيء من التشاؤم أن يأخذ مكانه.

ففي السنوات التي أعقبت وفاة أتاتورك وخاصة بعد تأسيس الديمقراطية متعددة الأحزاب في ١٩٥٠، واجهت العلمانية تحديًا من فئات متعددة، والحق أن هذا المبدأ قد مد جذوره عميقًا وأصبح من المحال اقتلاعه من الممارسة الدستورية التركية، وحتى (الحزب الديمقراطي) الذي اتهم مرارًا بتقويضه لدعائم العلمانية أبقى على ذلك المبدأ في أنظمته، ومع ذلك فإن التدخل العسكري في ١٩٦٠ كان إلى حد ما مدفوعًا بالتخوف من أن ذلك الحزب يقوم بتشجيع الظلامية الدينية التي تشكل خطرًا على الأسس الدستورية للجمهورية، ولم تنحسر التيارات الدينية منذ عام ١٩٦٠ بل قويت شوكتها، إلا أن مبدأ العلمانية الدستوري الذي تؤمن به شريحة كبيرة من المثقفين الأتراك ما يزال أساس القانون الدستوري التركي، فما الذي انتاب تركيا إذًا؟ وما هو معنى فيض المنشورات الإسلامية وانبعاث الطرق الصوفية من جديد وازدياد عدد الطوائف الجديدة وصعود نجم الحزب الديني في البرلمان(*)، والشوارع الصامتة الساكنة خلال شهر رمضان؟

هناك أولاً بيئة اجتماعية لانبعاث الإسلام، وجزء من هذه البيئة ديمغرافي: فسكان تركيا يتزايدون بسرعة هائلة مع تواجد مجموعات عديدة من المراهقين المتعطشين للعقائدية، ويتنافس الإسلام في هذا المضمار مع الماركسية، ولكن العامل الأهم من العامل الديمغرافي هو «التنقلات الاجتماعية» أي مقدرة نسبة أكبر بكثير من السكان الأتراك على تغيير بيئتهم للزج بأنفسهم في أدوار أخرى ـ وذلك بتأثير أجهزة الإعلام ـ ويترافق ذلك مع بتر الجذور التقليدية الذي يخلف فراغًا لابدّ من ملئه، وفي مثل هذا الوضع تبدأ بعض جوانب القصور في التجربة الكمالية بالظهور.

(*) نشرت هذه الورقة قبل ظهور حزب «العدالة والتنمية» وصعوده للحكم في تركيا. (الناشر)

تركزت أفكار مصطفى كمال حول المجتمع الذي تخيله ينهض من بين أنقاض الإمبراطورية العثمانية، على الجماعية واستمدت قوتها من ذلك المبدأ، كما تركزت أفكاره على تحرر الفرد من ربقة «الجماعة» الخانقة التي يمارسها المجتمع الإسلامي، إلا أن تنمية «وعي جماعي» والتحرر من التأثيرات الجانبية لم يكونا سوى جانبين اثنين فقط مما أراد مصطفى كمال تحقيقه فعلاً وهو صياغة هوية جديدة للأتراك، ولكي تتبلور هذه الهوية حول الرموز الجديدة للجمهورية، على هذه الأخيرة أن تملك جهازًا «حساسًا» له القدرة على «إثارة المشاعر»(٢٥).

وما نلاحظه هو أن رموز (الكمالية) اتخذت هذا الدور بالنسبة لعدد محدود فقط من الأتراك، ولكن الكمالية أيضًا لم تفهم الدور الذي لعبه الإسلام بالنسبة للأتراك في بناء هويتهم الشخصية، فالإسلام في الواقع يملك جانبًا يخاطب الإنسان الكائن على هذه الأرض وإحساسه الوجودي بعدم الأمان مما يمكن الإسلام من التغلغل إلى النفوس عبر النزعات النفسية. إنها لحقيقة بدهية ـ ولكنها تستحق الوقوف عندها ـ أن الإسلام قد أصبح أقوى شوكة في تركيا لأن التنقلات الاجتماعية لم تنقص بل زادت من حدة الشعور بعدم الأمان لدى الناس الذين انتُزعوا من بيئتهم التقليدية، ويأخذ هذا الشعور بالتغلغل صيغة «إدراكية» أحيانًا ويتبدى كبحث عن زعامة سياسية مقنعة أو نظام اقتصادي مزدهر سخي، ويأخذ الإسلام هنا هيئة أيديولوجية وينافس الماركسية، وفي العديد من الحالات يكون الشعور بعدم الأمان أعمق غوراً وأشد التصاقًا بوجودية الإنسان، ويظهر الإسلام في كونه بحثًا في أصل الكون وإيمانًا بيوم البعث وحساب يوم القيامة.

إن دبيب الحياة يعود من جديد في عروق الإسلام في تركيا الحديثة هو أمر معقد للغاية يتصل جزء منه بالمستوى الشخصي وجزء آخر يتصل بمحاولة إرجاع المجد القديم للإسلام بكل عظمته، وجزء منه سياسي. ومن المؤسف أن الفلسفة الوضعية التي تعنى بالظواهر التجريبية وحسب؛ والتي لعبت دوراً كبيراً في إنضاج «الكمالية» لم تشأ في نسختها التركية أن تتذكر تحذير أوغوست كومت Auguste Comtes : «إن الإنسانية تحل محل الإله دون أن تنسى أبدًا خدماته المؤقتة»(٢٦).

الهوامش

1- Halil lamlcik, The Ottoman Empire X: the classical Age 1300-1600, Landon, Weidenfeld and Nicolson. 1973, 34,

2- Faik Resit Unat, Turkiye'de Egitim Sisteminin Gelismesine Tarihi bir Bakis, Ankara, Milli Atim Basimevi, 1964, 19.

3- ibid., 38.

4- ibid., 45.

5- ibid., 14.

6- ibid., 65.

7- Niyazi Berkes, The Development Of Secul arism in Turkey, Montreal, McGill University Press, 1964, 185.

8- Niyazi Berkes, Turkiyede Cagddaslasma Istanbul. Dogu-Bau Yayinlari, 1978, 234.

9- Abdurrahman Seref, Tarih Konodmalri, 1923; ed. Esref Esrefoglu, 1978. Istanbul, Kavram Yayinlari, 158-9.

10- ibid., 160.

11- Ahmed Ihsan (Tokgoz)، Mathuat Hatiralarim I 1888-1923. I. Mesruitiyetin. Ilamnina Kadar 1889-1998, Istanbul, Ahmet Ihsan, 1930, 28-30.

12- Roderie H. Davison, Reform in the Ottoman Empire 1856-1876. Princeton University Press, 1963, 13-14.

13- op. cit., 125ff

14- M. A. Griffithd, "The Reorganization of the Ottoman Army under Abdulhamid II,1880-1897", unpublished Ph.D. dissertation, University of California. Los Angeles. 1966. 94.

15- Erving Goffman, Asyiums. London. Pelican Books, (1968) 1978, 17.

16- Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, 2end edn, London. Oxford University Press. X 1968, 236.

17- Berkes, Turkiyede Cagdaslasma. Op. cit., 435.

18- ibid., 451.

19- ibid., 493.

20- G. Jaschke, Turkiye'de Islam (tranl. H. Ors). Ankara, Bilgi, Yayinevi.20.

21- ibid., 96.

22- Niyazi Berkes (ed), Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essay Of Zizya Gokalp, London, Geo. Allen and Unwin, 1959. 312.

23- For a text, see S.S Aydemir, Tek Adam: Mustafa Kemal, vol.3, Istanbul, Remzi Kitabevi, 1966, 473

24- B. N. Sehsuvarolglu, Ataturk Ilkeleri Isiginda ve Bugunku Turkive'de Kadin Haklari' in Atatürk Devrimlevi I. Milletlerarast Sempozyumu Bildirileri, 1974, 422.

25- Victor Turner, The Forest of Symbols, Ithaca, NY, Cornell University Press, 28.

26- Auguste Comte, Catechisme Positive, 2 edn, Paris, 1874, 378.

من العثمانية إلى العروبة

أصول أيديولوجية

إرنست داون

أصبح المذهب الذي يقول بأن العرب أمة واحدة وأن هذه القومية أساس جميع السياسات مقبولاً منذ عام ١٩١٨ من الأكثرية العظمى من القادة السياسيين العرب ومن المثقفين العلمانيين على الأقل، وكان اعتناق أناس هم في معظمهم من المسلمين لهذا المذهب تطوراً ذا دلالة ثورية إذ أن المسلمين ظلّوا قروناً ينظرون إلى الدولة من وجهة دينية وسلالة حاكمة، وقد ألف المسلمون وجود شعوب متميزة أو أمم منذ أيام النبي محمد والحق أن الإسلام منذ القرن الأول أو حول ذلك كان دين الأمة العربية الغالب، ولكي يصبح المرء مسلماً كان عليه أن يرتبط بالأمة العربية كشخص تابع لها. وقد برهن هذا النظام على أنه غير عملي، وأصبح الإسلام في النهاية على كل حال الرابطة العليا التي حلت محل القومية[1].

توجد الدولة في النظرية الإسلامية لإقامة الشريعة وهي القانون الذي شرعه الله للناس عبر رسوله محمد، وتتضمن في أصلها أن المسلمين كافة يشكلون جماعة دينية عليها أن تنضوي تحت حكم ملك واحد هو الخليفة؛ أي من يخلُف النبي محمداً الذي كان أول خليفة لله على الأرض في ظل الإسلام وبعد بضعة قرون ضاقت فيها الأحداث الجارية عن استيعاب النظرية تمزقت الخلافة تاركة لسلالات حاكمة متعددة أو سلاطين أن يحكموا المسلمين.

إن الشريعة تبقى من الناحية النظرية قادرة على إضفاء الوحدة على جماعة المسلمين كافة، وكل حاكم يُعلي من شأنها يكون حاكماً شرعياً بصرف النظر عن الوسيلة التي أوصلته إلى السلطة.

وكانت تلك حال الإمبراطورية العثمانية (نظرياً) وهي الدولة الحاكمة في معظم الأراضي العربية بعد عام ١٥١٧، وقد تقبّل عرب جنوب غرب آسيا ومصر حكم الأتراك

العثمانيين، اسميًا على الأقل، طوال أربعة قرون إلا أن نهاية القرن التاسع عشر عاشت قلة من العرب العثمانيين المثقفين ينشرون نظريات تنكر حق الأتراك في حكم العرب وأوجد هؤلاء المثقفون أيديولوجية جديدة هي العروبة وقدموها على أنها حل للمشاكل الراهنة، ويمكن للمرء أن يفترض ببساطة أن الوجدان العربي القديم أخذ يجدد نفسه، وأن هؤلاء العرب يحذون حذو أسلافهم في تأكيد أوليّة قوميتهم، إلا أن هذه الفرضية على كل حال لا تجيب على سؤال عن سبب انبعاث الحياة في الوجدان القومي العربي بعد هجعة ألف عام.

اضطرم الاهتمام بالقومية كمبدأ سياسي بين الشعوب الإسلامية بسبب احتكاكها بالغرب، وبدأ نفر من العرب العثمانيين وعرب مصر ممن أقاموا في أوروبا منذ نهاية القرن التاسع عشر، يدركون الأفكار الأوروبية حول الوطن والأمة، وعند منتصف القرن العشرين كانت التعابير الدالة على هذه المفاهيم وما يتصل بها موجودة في كل من اللغتين العربية والتركية[٢] وكان من أكثر الأشخاص تأثيرًا في نشر هذه الأفكار الجديدة مصرى هو رفاعة رافع الطهطاوي الذي أمضى في فرنسا سنوات (١٨٢٦-١٨٣١) ووصف تجربته في كتاب تم نشره عام ١٨٣٤ وقد لقي كتابه ترحيبًا وحظي بشعبية كبيرة بين العرب والترك وأعيد طبعه عام ١٨٤٨ وكانت قد ظهرت ترجمة تركية له عام ١٨٤٠[٣] وتتضح أهمية الأفكار الأوروبية في حفز تفكير أولئك الرجال من اهتمامهم بفكرة الوطنية، وكان حب المرء للبلد الذي ولد فيه أو حبه لوطنه فضيلة راسخة بين المسلمين ولكنهم لم يُضفوا عليها مدلولاً سياسيًا، كما أنهم لم يقرنوا القومية بالإقليمية أما الطهطاوي ومعاصروه فقد فعلوا، فهو يتحدث مرارًا عن الأمم والبلدان ويوضح بجلاء أن الأمة محدودة بشكل صميمي ببلد معين وفي رأيه أن مصر بلد وأن المصريين أمة يتوجب عليهم حب وطنهم الأم[٤] وبعد عودته إلى مصر ومن خلال عمله الطويل في التثقيف والتأليف أدخل هذه المفاهيم إلى الشعْر بصورة لا لبس فيها.

ولم يكن الطهطاوي ولا نظراؤه الأتراك في أوائل القرن التاسع عشر مجرد مقلّدين أو ناسخين من هواة التقليد، ولم تكن المفاهيم الأوروبية قابلة بالضرورة للتطبيق على الحالة العثمانية، والحق أن رجالاً مختلفين طبقوا الفكرة العامة بطرق شتّي، ففي حين تحدث

الطهطاوي عن الوطنية المصرية كان المصلحون العثمانيون يبحثون عن خلق شعور بالوطنية العثمانية[٦] ولم يتعمَّق أي من هؤلاء الرجال في النظريات الأوروبية القومية، بل قبلوا دون سؤال الدولة الإسلامية التقليدية وسلالتها الحاكمة، ومزجوا المفاهيم الجديدة بكلمات عربية ـ تركية سبق لها أن استُخدمت طويلاً في العربية والتركية بمعانٍ لا تبتعد كثيراً عن دلالاتها الجديدة[٧].

ولا ريب أن الاحتكاك بالطرق الغربية ليس ضمانًا لأن يقلد الناس تلك الطرق، وفي بداية القرن التاسع عشر كان لشعوب الإمبراطورية العثمانية تاريخ طويل من الاحتكاك الوثيق بأوروبا ظهر بعده أنه ليس لدى هذه الشعوب رغبة في تقليد العادات الفرنجية. بل أن معظم العثمانيين كانوا حتي في بداية القرن العشرين ينظرون عوضًا عن ذلك إلى الأساليب الفرنجية نظرة اشمئزاز[٨]. كان العثمانيون كمسلمين مخلصين ينظرون إلى محمد على أنه خاتم النبيين وأكملهم وهو خير المرسلين الذي بعثه الله إلى الناس ليبلغهم مشيئته، ويتضمن الوحي المحمدي كل ما يحتاج المرء إلى معرفته في الحياة الدنيا وفي الآخرة، والشريعة الإسلامية / أو القانون / كاملة ولا تقبل التبديل، والمسلمون إذن هم خير الشعوب ولا حاجة بهم إلى التعليم من الكفار.

إلا أن الطهطاوي وإصلاحيي «التنظيمات» العثمانيين وعلى الرغم من تشبعهم بالثقافة الإسلامية التقليدية العثمانية، كانوا متأثرين بالوطنية الأوروبية وحاولوا تطبيق هذا المفهوم على بلدانهم وعندما لاحظ الترك حمية الفرنسيين الوطنية في المعارك وإخلاصهم للدولة الفرنسية أيقنوا بلا ريب بجدوى مثل هذه الوطنية للدولة العثمانية وكانوا في الغالب يشاطرون الطهطاوي شعوره الذي عبَّر عنه بجلاء عندما عزا التقدم الكبير والرفاهية الفرنسية إلى الروح الوطنية. وقد سجل وهو يصف عجائب باريس أنه «لولا علم الفلك [أي العلم] لدى شعب باريس، وحكمته وإنجازاته وإدارته الحسنة وعنايته بمصالح بلاده لولا ذلك كله لكانت مدينتهم لا تساوي شيئًا على الإطلاق» ويمضي في وصف جهودهم فيقول: «إذا انتبهت مصر وطبقت وسائل الحضارة بحذافيرها هناك ستصبح حينئذ سلطان المدن ورئيسة بلدان العالم» ثم يتمثَّل الطهطاوي بقصيدة وطنية طويلة عن مصر لعلها أول

قصيدة من هذا النمط الجديد في لغات الشرق الأوسط[٩] كانت النزعة الوطنية في نظر رجال مثل الطهطاوي ونظرائه الأتراك في مطلع القرن التاسع عشر مجرد عنصر آخر من عناصر الحضارة الفرنجية، يبدو أنه نافع للمسلمين وكان أولئك رجال واعين بدقة أن الشرق يمكنه أن يتعلّم شيئًا ما من الغرب، ولكي نفهم ما الذي كانت تعنيه الوطنية والقومية عندهم وعند من تلاهم، وما هي القيمة التي اعتقدوا أن على سكان الإمبراطورية العثمانية أن يأخذو بها، يجب علينا أن نفهم وجهات نظرهم حول قيمة الغرب بالنسبة للإسلام.

اهتزت الرؤية العثمانية التقليدية لأوروبا بسبب الهزائم العسكرية المتلاحقة التي لحقت بالعثمانيين خلال القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر وأيقظت الحملة العسكرية الفرنسية على مصر وعي العثمانيين للتقدم الأوروبي، وكان من الطبيعي أن يدرك المسؤولون في الدولة العثمانية بوضوح أهمية الاقتباس من الغرب في سبيل الدفاع عن الإمبراطورية كما كان طبيعيًا أن يرى هؤلاء الأشخاص أنفسهم أن أوضاعهم الشخصية داخل الإمبراطورية يمكن أن يدعمها استخدام تقنيات الغرب، وهكذا بدأ رجال الدولة العثمانيين و محمد علي حاكم مصر العام بتنفيذ إصلاحات إدارية وعسكرية وكان على الأتراك والمصريين أن يرسلوا أعدادًا متزايدة باطّراد إلى أوروبا في سبيل تنفيذها.

وفي أوروبا إزداد وعي هؤلاء الشباب حدة بالفوارق بين الشرق والغرب وكانت النتيجة أن أضيف إلى تفكيرهم عنصر جديد، إذ من خلال وعيهم بتقدم الغرب بدأت لديهم الرغبة في تقدم بلدانهم من أجل مصلحتها الخاصة وليس لمجرد الدفاع عن الإمبراطورية ضد مجيء المسيحيين، وإلى هذا الجيل الثاني من العثمانيين المستغربين ينتمي الطهطاوي وإصلاحيو «التنظيمات» العثمانيون من أمثال رشيد وعلي وفؤاد.

لم تكن الأكثرية العظمى من الشعوب العثمانية ترى حاجة إلى تقليد الغرب، إذ كان في إسلام آبائهم كفاية جيدة لهم، وظل القسم الأكبر من المسمين العثمانيين محافظين لاهوتيًا وثقافيًا، وقد مرت الإصلاحات المبكرة عبر التدابير القاسية التي اتخذها الحكام ضد المقاومة العنيدة التي أبدتها المصالح المكتسبة والنزعة الإسلامية المحافظة وخلقت الوضعية الجديدة اضطرابًا عميقًا في عقول المسلمين العثمانيين وهو عمق تدل عليه الحقيقة

التي تقول بأن المستغربين العثمانيين الأوائل بمن فيهم جماعة فترة التنظيمات كانوا في المنظور الأساسي محافظين مثلهم مثل الأكثرية التي تقف ضد الغرب.

كان الطهطاوي وإصلاحيو التنظيمات يعلمون أن الغرب قد تجاوز الشرق في بعض النواحي وكانوا يشعرون في الوقت ذاته أن الإسلام وطريقة العيش العثمانية سليمان في الأساس، وكانوا يظنون أن كل ما تمس الحاجة إليه هو اقتباس بعض الأمور من الغرب وبذلك يمكن ردم الفجوة(١٠) وقد كتب الطهطاوي «في زمن الخلفاء كنا أكثر كمالاً من سائر البلدان لأن الخلفاء اعتادوا تولية العلماء ومعلّمي الحرف.. إلخ. لكن المسمين انحدروا بعدئذ وتقدم الفرنجة(١١) وقال: «لقد وصلت بلاد الفرنجة إلى أعلى مراحل التفوق في مجال الرياضيات والعلوم الطبيعية والفيزيائية..» وكان الطهطاوي يؤمن من جهة أخرى بأن الإسلام لا يزال صحيحًا ومتفوقًا على المسيحية إلى حد بعيد، وكتب أيضًا «إن الفرنجة مع كل تقدمهم في الفنون والعلوم لم يهتدوا إلى السبيل السوي ولم يتبعوا طريق الخلاص أبدًا.

تفوقت البلاد الإسلامية في مجال العلوم وتطبيق الشريعة وفي العلوم العقلية وأهملت علوم الحكمة تمامًا... وهكذا فالفرنجة يعتبرون أننا كنا معلّميهم في العلوم الأخرى ويسلّمون بأسبقيتنا لهم...» (ص٨) ويرى الطهطاوي أن الله مع المؤمنين وإذا لم يتولّ بعنايته الإسلام بقضاء منه فلن يكون ثمة مجال للمقارنة بقوتهم «الفرنجة» ولا بكثرتهم وغناهم وتفوقهم (ص ٩) وهكذا وحيث أن المسلمين «أهملوا علوم الحكمة تمامًا فقد احتاجوا إلى البلدان الغربية ليكسبوا ما ليس لهم به علم» (ص٨) ولا يؤيد الطهطاوي [اقتباس] أى شيء إلا ما لا يتعارض مع نصوص الشريعة المحمدية (ص٥) ويعترف الطهطاوي وإصلاحيو التنظيمات الأتراك بضرورة الإصلاح على النمط الغربي ويحتفظون في الوقت ذاته بالاطمئنان الهادئ التقليدي الذى يحس به المسلمون من تفوق الإسلام والثقافة الشرقية تفوقًا أصيلاً على المسيحية وعلى أوروبا وأنه ليس محتاجًا إلى إصلاح في الأسس، ويرون أن المسلمين والشرق في خطر وقد خسرا كثيراً من مجدهما وعظمتهما السابقين إلا أنه يمكن علاج هذا الوضع المؤلم ببساطة وذلك باقتباس ماهو ضروري من المحكمة العملية التي يملكها الأوروبيون، إلا أن هذه الثقة المريحة بالنفس ما لبثت أن

اهتزت في منتصف القرن التاسع عشر ومنذ ذلك الحين أخذ الموقف يزداد بالتدريج قسوة في نظر المسلمين الفخورين ومرهفي الشعور الذين اطلّعوا على بعض ما يجري في العالم، ومع أن الشرق الأدنى أحرز بعض التقدم المادي خلال القرن التاسع عشر (حتى أنه أحرز تقدمًا مدهشًا في بعض المناطق) إلا أن الشُّقة أصبحت بعيدة في منتصف القرن التاسع عشر بينه وبين تقدم أوروبا المذهل، وفي نهاية القرن خلّفته الأخيرة ورائها بأشواط. وفي الوقت ذاته كان التقدم الأوروبي قد أصبح جليًا أمام نفر كبير من رعايا الدولة العثمانية مما لم يكن له من قبل نظير. كما أمضى بعض الشبان وقتًا ما في أوروبا واطلع آخرون على ما يجري في العالم خارج الإمبراطورية وذلك بفضل المعلّمين الغربيين في الدولة والمدارس التبشيرية وصار من الواضح أن طرق حياة المشركين تجتذب المسلمين وقلدت الطبقات العليا الملابس والمظاهر الفرنجية، كما اقترض الحكام مبالغ كبيرة من المال من الأوروبيين لينفقوا منها جزءًا على الأقل في تحسينات عامة على الطريقة الفرنسية، وكان أسوأ الأمور في نظر الأصوليين تلك الجاذبية التي اكتسبتها الدراسة في أوروبا وفي مدارس المشركين التبشيرية التي يؤمها الشباب.

كما كان واضحًا أن المشركين ينظرون بازدراء إلى المبادئ والمؤسسات الإسلامية وإلى الدولة العثمانية وكانت المحاكم الأجنبية تعمل خارج نطاق الشريعة وتحابي المسيحي ضد المؤمن وعندما يتورط مسيحي من الرعايا العثمانيين في عمل مناف للنظام أو يسلك سلوكًا خيانيًا (هكذا كان يعتقد العثمانيون) فإن السلطات الأوروبية تمارس ضغطًا وقد تستخدم القوة المسلحة لتضمن له امتيازات خاصة لتفرض أحيانًا أخرى استقلال المسيحين المتمردين وربما كان الأكثر سوءًا من كل ذلك اتهامات البعثات المسيحية وملاحظات الأوروبيين المهينة حول الحضارة الشرقية، حتى أن الأوروبيين المستشرقين المتعلّمين أطلقوا أحكامًا، إذا جردتها من الجمل الملطفة المزوقة، ترتد إلى مثل نظرة اللورد كرومر التي تقول «إن الإسلام إذا ما أُصلح لا يبقى إسلامًا».

وقد حصل تغيُّر في تفكير المثقفين العثمانيين بعد هذا الوضع الجديد، وتبددت تلك الثقة القديمة الهادئة في أن الإسلام بالفطرة متفوق على الأديان الأخرى وأن الحضارة العثمانية الإسلامية هي أكثر صحة في أساسها من الحضارة الأوروبية وفي حين ظل المثقفون القدامى يقتصرون على تأكيد التفوق العثماني الإسلامي وحسب أخذ المثقفون

الجدد يدافعون بحميّة عن الإيمان الصحيح ويرفضون التزييف بكل حماس وأصبح الدفاع عن الإسلام وعن الشرق هو الهم المسيطر على المثقفين العثمانيين، وهجس جميعهم برفض إنكار أن الشرق والإسلام أدنى من المسيحية ومن أوروبا، واختلف صيغة هذا الإنكار على كل حال من مثقف إلى آخر، إذ رفض البعض ببساطة أن يكون الإسلام والبلاد العثمانية في الوقت الحاضر في وضع متخلف عن الغرب، وسلم آخرون بذلك ولكنهم أغفلوا شأنه.

وظل بعض المثقفين العثمانيين (وربما معظمهم) محافظين ويعيدون التأكيد بقوة متجددة إيمانهم التقليدي بأن الإسلام هو أفضل طريقة ممكنة للعيش، وأصبح إنتاج مقالات المديح والجدل في كل من اللغة العربية والتركية غزيراً بعد عام ١٨٦٠(١٢) وكان أكثر القراءات شعبية ورواجًا كتاب «إظهار الحق» من تأليف المسلم الهندي «رحمة الله الهندي» الذي نشر باللغة العربية في استنبول عام ١٨٦٧ وترجم إلى اللغة التركية حالا(١٣) ولم يكن هناك أى جديد في هذا كله. فالإسلام يمجِّد والمسيحية تهاجَم بالحجج التقليدية منذ أيام الإسلام الأولي، والأمر الذي يلفت النظر هو التزايد العظيم لهذه الحجج بعد عام ١٨٦٠، وكذلك اضطلعت الصحف العربية والتركية بمهمة الدفاع عن الإسلام والشرق. وكانت ثمة صحف كثيرة ولكن أبرزها صحيفة «الجوائب» العربية التي كانت يشرف على إصدارها في استنبول بعد ١٨٦٠ أحمد فارس الشدياق(١٤). واهتم بعض هؤلاء الكتاب بما هو أكثر من الدفاع عن الدين الإسلامي، فأخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن حضارته، وكانوا يقارنون بين المجتمع الأوروبي بشكل غير إيجابي وبين المجتمع العثماني، وكان الشدياق الذي عاش في إنكلترا وفرنسا يُقر بتفوق الغرب من حيث الغنى المادي ولكنه يهاجمه بعبارات موحية من حيث الرتابة والنزعة المادية للتصنيعية الحديثة، ويصر على أن الشرق يظل متفوقًا من حيث تأمين السعادة الحقيقية والثقافة وأخلاقية الإنسان(١٥) ويلخص موقفه بالملاحظة التالية (ص٦٠٣) «إن الفلاحين في بلادنا أوفر حظًا بدون شك من تلك الشعوب» وقد أغضبه زعم مستشرق أوروبي بأن الأوروبيين يملكون كل معرفة ضرورية باللغات الشرقية وإن العلماء الأوروبيين أصبحوا أساتذة الفرس ومعلّمي العرب، وقد حشد الشدياق ثمانية عشر مرادفًا لكلمة «كذب» للرد على هذا الادعاء وشنّ هجومًا عنيفًا

على المستشرقين(١٦) وكان الشدياق وكثيرون مثله مدافعين أقوياء ومحامين عن الإمبراطورية العثمانية، ويمكننا الرجوع إلى كتاباتهم كعثمانيين محافظين.

ولم تكن هذه المقالات التمجيدية أو السجالية التقليدية في أذهان المثقفين العثمانيين الآخرين كافية للذود عن الإسلام إذ كانوا مختلفين عن أولئك المحافظين فيسلّمون بأن الإسلام في أيامهم كان في حال محزنة، وكانوا متفقين على كل حال مع المحافظين بأن الإسلام والشرق متفوقان أصلاً على الأديان الأخرى وعلى الغرب، ويحاجّون بأن الإسلام لا يتعارض مع تقدم الحضارة كما هي في أوروبا، ويعيش المسلمون في شروط محزنة لأن الإسلام الحقيقي الأول قد طرأ عليه ما أفسده وكانت النتيجة أن المسلمين لم يعودوا قادرين على الإستمرار في التقدم الكبير الذي تم لهم في العصور المبكرة، والعلاج سهل وهو إحياء الإسلام وإعادته إلى أصوله النقية وهكذا يستطيع المسلمون بموافقتهم وتبنيهم للعناصر الضرورية في الحضارة الحديثة أن يستعيدوا عظمتهم السابقة، ويمكن أن نسميهم بعد الآن تحديثيين في مقابل المحافظين ومع أن الفريقين كانا يدافعان عن دولة عثمانية قوية، فلنشر إليهم على أنهم عثمانيون تحديثيون، وكانت وجهة النظر بين العناصر التركية في الإمبراطورية تتمثَّل في «العثمانيين الجدد» الذين بدأ نشاطهم في أعوام ١٨٦٠ وقد تبنت هذه المجموعة بوضوح أفكار الوطنية العثمانية والوطن العثماني(١٧). وفي سنوات ١٨٧٠ انتشرت أفكار مشابهة تمامًا في مصر نتيجة لنشاطات جمال الدين الأفغاني(١٨) (ص١٦٥-١٦٧) وقد طلب من أتباعه أن يُعملوا عقولهم وأن يختبروا وأن يختبروا أسس إيمانهم وبرهن مستشهدًا بمقاطع من غيزو Guisot أن تقدم أوروبا كان نتيجة ظهور لاهوت مشابهه فيها هو المذهب البروتستانتي.

ومع أن معظم التحديثيين كانوا ذوي نزعة عثمانية فإن قلة من المسيحين السوريين الذين كانوا يشاركون التحديثيين أفكارهم العامة قدموا فكرة قومية عربية شبه علمانية، وأتاحت المدارس التبشيرية الأمريكية والفرنسية في لندن لعدد من السوريين ومعظمهم مسيحيون اتصالاً وثيقًا بالغرب. وفي سنوات ١٨٦٠ أسهم هؤلاء العرب إسهامًا عظيمًا في إحياء الأدب العربي القديم وفي نشر المعرفة الحديثة، وكان أحد أهم ممثلي هذه المجموعة إبراهيم

اليازجي الذي دعا في عام ١٨٦٨ إلي إحياء قومي عربي، وقد اتفق مع التحديثيين العثمانيين على أن الشرق كان في أيامه في وضع محزن مع أنه كان مهد الحضارة، وكان اهتمامه منصرفًا إلى العرب وحدهم، وقد أعاد إلى الأذهان بحيوية كبيرة مجد العرب وعظمتهم في الماضي، والعرب في نظره أعظم الأمم مكانة لأنهم أنجزوا في فترة قصيرة من الزمن أكثر مما أنجزه أي شعب آخر، وقد أحرز الأوروبيون تقدمًا سريعًا لأنهم كانوا قادرين على الاقتباس مباشرة من العرب، وانحدر العرب منذ أن جاء غير العرب (الترك) ليحكموهم وليردوا تعلم العلوم الدينية والدين نفسه إلي التعصب الأعمى والتزمت، ويرى اليازجي أن وسيلة العرب إلى استعادة مجدهم الشرعي هي أن تنبذ الأمة العربية الأجانب وأن تحرر نفسها من التعصب الأعمى والتزمت وسوف يعود مجد العرب القديم عندئذ ويستعيدون تقدمهم الماضي في مضمار الحضارة[١٩].

ولم يصادف تبشير المسيحيين بالعروبة هوى في نفوس العرب المسلمين من السوريين بل كان هؤلاء يشعرون بالمهانة وهم يرون المسيحيين يتخذون موقع الأساتذة في التعليم العربي وكان الهجوم على دعاوى اليازجي وغيره من الأدباء المسيحيين شائعًا، وقد تبنى العرب المسلمون في سوريا شعارًا في تلك المعركة يقول: «إن العربية لن تتنصّر»[٢٠] ولم تظفر عروبة اليازجي العلمانية إلا بقليل من الأتباع وظلت النزعة العثمانية سواء كانت محافظة أو تحديثية العقيدة المسيطرة ضمن البلدان العثمانية حتى عام ١٩١٤.

ومما يدعو إلى السخرية أن الخطوط العريضة للنظرية الإسلامية في القومية العربية اقترحها أحد أعظم العثمانيين العرب التحديثيين وهو المصري محمد عبده الذي كان هدفه الأول إحياء الإسلام وكان خلال حياته السياسية مدافعًا عن الدولة العثمانية.

وقد أكد محمد عبده على أولوية الإسلام الجوهرية واستعادة ماضي الإسلام المجيد وانتشاره السريع والحضارة الرائعة[٢١]، والإسلام هو الدين الكامل لأنه مبني على العقل وهو يطلب من أتباعه أن يمارس ملكاتهم العقلية أو يعرفوا أسس عقيدتهم، وهذا هو سبب التقدم الإسلامي العظيم في الماضي (ص٦-١٠) (١٩٤-٢٢٣) والأديان الأخرى أقل شأنًا من الإسلام «وقد طور محمد عبده استخدام الأفغاني لغيزو Guizot وأعلن أن أوروبا لم تبدأ

تقدمها المذهل في الحضارة إلا عندما بدأ الأوروبيون بالتعلُّم من المسلمين وتبنوا عقيدة تنسجم مع الإسلام فيما عدا الاعتراف بالرسالة المحمدية ونظموا حياتهم بطريقة مماثلة لمبادئ الإسلام (ص١٠٩، ١٣١-١٣٢)»، وقد انحدر الإسلام عندما انحرف إذ خلط العلم بالدين الذي يجب أن يبقى منفصلاً وهكذا توقف المسلمون عن إعمال العقل (ص١٣-١٩).

وشدَّد عبده على كفاية الإسلام الجوهرية وتفوقه كطريقة في الحياة، وأن مرد الظروف المحزنة التي يعيشها المسلمون في أيامه هو الانحراف عن الإسلام الأصلي. لقد أمضى المسلمون زمنًا وهم يلحقون الأذى بأنفسهم وأهدروا وقتهم في زعزعة أسس إيمانهم وكتب في عام ١٨٨٧ «وألحقوا الأذى بأواصر اعتقادهم بسبب ظلال الجهل التي حجبت عنهم جذور إيمانهم، ومضى يعزو انحطاط أقدار الإسلام السياسية إلى إفساد الإسلام الحقيقي. والضعف تبعه فساد الأخلاق وانحطاط السلوك، وذل النفوس وهكذا أصبح معظم الناس يشبه القطيع لا يطمعون إلا في قضاء عمرهم يأكلون ويشربون ويتناسلون قانعين بحياتهم البهيمية، ويعد ذلك سواء عندهم أن يغدو السلطان من لدن الله ورسوله أو من لدن أي سيد يحكمهم».

كان علاج محمد عبده للأمراض التي ألمت بالإسلام رفض الحضارة الغربية والعودة إلى الإسلام النقي وقد حذر من إرسال المسلمين إلى مدارس البعثات التبشيرية التي هي بمثابة «شياطين أجنبية» استطاعت وسوستها الشيطانية أن تُضلّ عددًا غير قليل. أما علاج محمد عبده الذي يراه فهو الإسلام الأول الذي لم يفسد وليس التعليم الذي يقدمه المبشرون.

ولاكتساب تلك المعرفة الحيوية كتب عام ١٨٨٦:

نحن لا نحتاج إلى البحث عن الاستفادة من هؤلاء الغرباء عنّا، بل يكفينا أن نعود إلى ما أغفلناه وأن نطهّر ما أفسدناه وذلك موجود في ديننا وكتبنا الإنسانية التي تحتوي على ما هو أكثر من الكفاية مما نحتاجه وليس ثمّة في كتب الآخرين ما يضيف إليها اي شيء اللهم ما لا حاجة لنا به، ويعتقد محمد عبده أن الإحياء الديني هو الطريقة الوحيدة التي تمكن المسلمين من استعادة عظمتهم السياسية وقد كتب عام ١٨٨٧:

إن أي مسلم يملك قلبًا مؤمنًا يعتقد أن الحفاظ على الدولة العثمانية العلية هو البند الثالث من بنود الإيمان بالله ورسوله؛ لأنها هي وحدها الحافظة لسيطرة الدين والضامنة لمتلكاته وليس للدين (الإسلامي) حكومة غيرها (الدولة العثمانية).

ثم يتابع القول:

إن للخلافة الإسلامية قلاعًا وأسوارًا، وكل ما يقوي الثقة بها ويضرم الحماسة للدفاع عنها في قلوب المؤمنين يقوي أسوارها، ولا شيء يغرس الثقة ويشعل الحماسة في قلوب المسلمين مثل ما يبعثه الدين فيهم، وإذا كان ثمة من يظن أن اسم الوطن أو التعلق بالبلاد وغير ذلك من الكلمات الرنانة يمكن أن تحل محل الدين في إذكاء الطموحات والاندفاع إلى تحقيقها فقد ضل سواء السبيل(٢٤).

كان محمد عبده طيلة أيام حياته يمارس فعالية سياسية في سنوات ١٨٨٠ وكان مدافعًا قويًا عن الدولة العثمانية وقد أدى به إيمانه بضرورة العودة إلى الإسلام إلى صياغة فكرة مناقضة في مضمونها للعثمانية، إذ رأى شفاء المسلمين من أمراضهم يكمن في إحياء الإسلام الحقيقي؛ الإسلام الأصيل وهذا يعني إسلام العرب، وقد كتب عام ١٨٨٧: إن القرآن هو مصدر نجاح المسلمين» «وليست هناك قوة قادرة على إصلاح شؤونهم سوى العودة إليه، ويجب أن يؤخذ القرآن في أكثر جوانبه دقة متفقًا مع قواعد اللغة العربية وهكذا تتم الاستجابة له كما فعل الرعاة وأصحاب الإبل الذين نزل القرآن إليهم وبلغتهم. إن القرآن قريب من طالبه عندما يكون عارفًا باللغة العربية وبتاريخ العرب وبعاداتهم أيام نزول الوحي، وكيف يمارس العرب الجدل فيما بينهم، ومعرفة هذا كله هي أعظم طريقة لفهمه». ويمضي محمد عبده بعد ذلك في مطالبته بإحياء مكثف للأدب العربي القديم وللدراسات الدينية(٢٥)، باعتباره أساسًا ضروريًا للإحياء الديني.

وقد تخلى محمد عبده في سنواته الأخيرة عن النشاط السياسي الذي مارسه في منتصف العمر إلا أنه لم يتخل أبدًا عن أفكاره الأساسية، وعندما زعم بعض المسيحيين والعرب والأوروبيين أن الإسلام ليس كافيًا في الأساس لمواجهة مشاكل العالم الحديثة تصدى لهم محمد عبده بقوة مؤكدًا أن الإسلام هو النظام الأكمل وإذا تم إحياؤه بكل زخمه

ففيه الكفاية التامة لمواجهة الحياة الحديثة، ومع أنه تخلى عن نشاطه السياسي إلا أنه شدد بقوة متزايدة على الإصلاح الديني، واستمر في إصراره حتى النهاية على أن الإصلاح الديني الجذري يتطلب إحياء الدراسات العربية(٢٦) وحمل لواء أفكار محمد عبده من بعده شريك حميم وتلميذ متفان وهو السوري محمد رشيد رضا الذي بثها بعد مارس ١٨٩٨ من خلال جريدته «المنار». وكان رضا مهتمًا أيضًا بكيفية استعادة الإسلام والشرق مجدهم التليد وكان جوابه على تساؤل محمد عبده القائل: «هل يمكن إحياء مجد الشرق من خلال قوة الإسلام ؟» «نعم وألف مرة نعم»، ومضى يقول: «إن جذور الدين الإسلامي وتعاليمه الحقيقية وتعليمه الإنساني وحّدت القبائل العربية وأخرجتها من أعماق البربرية إلى قمة التفوق وشرّفتها على دول العالم كله بالسيادة والسلطان وأرشدتها إلى العلوم والفنون، وأعلن على غرار محمد عبده أن الله أرسل في الإسلام شريعة صحيحة.. أصبحت ممالك أوروبا من خلالها ذات مجد وقوة ذلك أن أوروبا استمدت ذلك من الإسلام وحده».

وكان تشخيص محمد رشيد رضا ووصفه للعلاج مطابقًا تمامًا لما قاله محمد عبده.

«مما لا ريب فيه أن انحراف المسلمين عن سبيلهم السوي حرمهم من مآثرهم وأن عودتهم إليه سوف تربط بين قلوبهم جميعًا وتوحدهم وتعيد إليهم سلطانهم... وإذا ما وضع (علماء المسلمين) القرآن نصب أعينهم وبعثوا معانيه من جديد بذكاء فإن روح الوحدة تهبط على جماعة المسلمين من السماء وسيتوحد أهل الشرق والغرب (من أهل الجماعة) ويعود إلى الشرق مجده(٢٧).

وتوصل رشيد رضا، كما فعل محمد عبده، من خلال مذهبه في إحياء الإسلام الأول إلى التشديد على أولوية العرب ذلك أن العودة إلى الإسلام الأولي تتضمن بلا شك إحياءً عربيًا، كان إصلاح رشيد رضا يدعو السلطان العثماني لتنفيذه فهو كخليفة يستمع إلى نصح جماعة من رجال العلم مقرها فى مكة، وكان أحد بنود هذا الإصلاح المقترح إحياء الدراسات العربية التي هي في الحقيقة جذر المسألة «من الضرورة نشر اللغة العربية أكثر من التركية، ذلك أن العربية لغة الدين ونشرها هو الوسيلة إلى نشر الدين و فهمه»(٢٨) ويمضي رشيد رضا إلى إيضاح ذلك بأجلى صورة فيرى أن الإحياء العربي هو الطريق الوحيد إلى

بعث الإسلام «إن اعتزاز المرء بتاريخ العرب و الكفاح من أجل إحياء مجدهم هو في الوقت نفسه عمل من أجل الوحدة الإسلامية التي أتمها في الماضي العرب وحدهم والتي لا يمكن إعادتها في هذا القرن إلا على أيديهم وأن أسس هذه الوحدة هو الإسلام نفسه وليس الإسلام شيئًا غير كتاب الله وسنة نبيه وكلاهما باللغة العربية ولا يمكن لأحد أن يفهم الإسلام إذا لم يفهمهما على وجه الدقة معًا ولا يمكن لأحد أن يفهمها على هذا الوجه إذا لم يفهم لغتهما النبيلة».

وهذه خطوة يسهل من بعدها تمجيد العرب «فإن عظمة أمجاد الفتح الإسلامي تعود إلى العرب وقد انتشر الدين وتعاظم على أيديهم وكانت أسسهم هي الأكثر صلابة ونورهم هو الأكثر جلاء وهم في الحقيقة خير أمة أخرجت للناس»[٢٩] وبهذا يكون رشيد رضا قد طوَّر وأكمل تأكيد محمد عبده على ضرورة الإحياء العربي كأساس لإحياء إسلامي عام، وأوضح رشيد رضا في الوقت ذاته المفهوم القائل بأن العرب هم خيار المسلمين، ولا ريب في أنه ظل يأمل مدة طويلة في أن يجد إصلاحه طريقًا للتنفيذ تحت رعاية السلطان العثماني وبفضل إخلاصه للدولة العثمانية، وكان على عربي سوري آخر وزميل لرشيد رضا أن يضيف محتوى سياسيًا إلى النظرية، وذلك ما فعله عبد الرحمن الكواكبي الذي جاء إلى القاهرة عام ١٨٩٨.

كان الكواكبي يعتقد أن الفوضى والضعف يشملان كل المسلمين[٣٠] في أيامه، وقد ظل فخورًا على أية حال بماضي الإسلام وأكد على تفوقه على كل طريقة أخرى في الحياة، وإنما تفوق غير المسلمين على المسلمين في العلوم التجريبية والفنون وحسب (ص٩) أما الإسلام فهو يظل الدين القويم الثابت، الصحيح ذا الأساس المكين الذي لم يتجاوزه بل لم يقاربه أي دين آخر في حكمته ونظامه وثبات بنيته (ص١٥ انظر ص٦٧)، والواقع أن المسيحيين لم يحرزوا تقدمًا في الفنون والعلوم حتى جاءت البروتستانتية التي هي شبيهه بالإسلام الحقيقي وقد ظلت الأرثوذكسية موضع تعلق بين الجمهور ولكنها تضاءلتا تمامًا بين المثقفين لأن المسيحية والعلم لا يتفقان أبدًا».

إن من يتبع الإسلام الحقيقي النقي يزداد إيمانه كلما ازداد علمه أو فكره التجريبي . . .

ذلك لأنه لن يجد في هذا الإسلام ما ينكره العقل أو يرفضه البحث العلمي (ص١٢٤- أنظر أيضًا الصفحتان ٩٢-٩٤)

ويرفض الكواكبي كذلك التقليد الأعمى للغرب، وينتقد بشدة مسلمي الطبقات العليا من ذوي «الشخصيات الضعيفة» الذين يرون الكمال في الأجانب كما يرى الأطفال الكمال في آبائهم. إن الأجانب يخدعون المسلمين ويضللونهم إذ يدفعونهم إلى الخجل من دينهم ومن عاداتهم (ص١٦٠). ولا يختلف تشخيص الكواكبي للمرض عن تشخيص التخديثيين العثمانيين، ومما كتبه «هل بقي من يراوده الشك في أن الدين الحالي ليس هو الدين الذي تميز به أسلافنا عن العالم كله؟ كلا إن تغييرات مؤسفة أدخلت إلى الدين فغيّرت في أسسه» (ص٦٠) وهكذا كان الخلل الديني هو السبب في وهن المسلمين (ص٢٠٠) ويبقى العلاج هو نفسه:

علينا أن نعتمد على معرفتنا الجلية بآيات الكتاب الكريم والمشهور من سنة الرسول ﷺ وما ثبت من الإجماع، ذلك أن عقيدة أجدادنا هي المصدر الذي لا ترفضه الجماعة ولا تأبى العودة إليه (ص٢١، وكذلك ٦٧)

والكواكبي مثله مثل محمد عبده ورشيد رضا يقوده تشخيصه لأمراض الإسلام إلى التأكيد على تفوق العرب وعلى دورهم الفريد في إحياء الإسلام، والعودة إلى الإسلام الصحيح تعني نهضة العرب المسلمين لأن القرآن و السنة لا يمكن فهمهما إلا من خلال معرفة اللغة العربية التي هى لغة القرآن. . (ص٧١، وانظر كذلك ص٩٥، ١٧٠) وينسب الكواكبي كما فعل رشيد رضا إلى العرب كثيرًا من المآثر في الإسلام (ص١٩٥-١٩٨) ويخلص إلى القول. . . «إن العرب هم السبيل الأوحد إلى الوحدة الدينية، ليس ذلك وحسب بل لوحدة الشرق كله (ص١٨٩) ويذهب الكواكبي إلى أبعد من سابقيه فيصطفي عرب الجزيرة العربية ويرى أنهم أفضل العرب وذلك لأنهم كانوا الأقرب إلى المسلمين الأصلاء (ص ١٢، ١٩٣-٥) وهو يرمي إلى أهداف سياسية، ومع أنه يحترم الإمبراطورية العثمانية كدولة عظمى تهم شؤونها عامة المسلمين (ص١٤٢) ويتمنى إصلاح الإدارة فيها (ص١٤٢-١٤٨) ويحب السلاطين العثمانيين لدماثة تصرفاتهم ولإعلائهم من شأن

الطقوس الدينية (ص٢١٠) إلا أنه يعتقد من جانب آخر «أن لكل أمة موجودة ضمن سكان تركيا الحق في الحصول على استقلال إداري» (ص١٤٣) وينتقد فضلاً عن ذلك الروح الإنتهازية في السياسة العثمانية حيال المسلمين وكذلك سياسة خلافتهم (ص٢١١، ٢٠١-٢٠٧) ويقترح الكواكبي في نهاية المطاف تأسيس «خلافة» عربية في مكة لا تكون وريثة للخلافة التاريخية بل وسيلة لتسهيل الإصلاح الإسلامي وتشكيل إتحاد إسلامي كبير[٣١] (ص ٢٠٧-٢١٠).

وهكذا نرى أن نظرية الوحدة العربية انبثقت من التشخيص التحديثي للانحدار الإسلامي والعمل على استنهاض المسلمين، إن المنظِّرين القوميين كانوا عروبيين تحديثيين يتميزون عن نظرائهم المقربين أي العثمانيين وكان كلاهما يشتركان في صفة واحدة مع المحافظين إذ كان الجميع يرفضون القبول بدونية الشرق تجاه أوروبا بل يؤكدون جميعًا بدلاً من ذلك، أن الإسلام وثقافة الشرق كانا متفقين جوهريًا على المسيحية وعلى الحضارة الغربية، كان المحافظون ينكرون الدونية ببساطة ويعودون إلى تأكيد التفوق، أما التحديثيون من العروبيين والعثمانيين فقد سلّموا بالدونية في الوقت الحاضر ولكنهم يعللون ذلك بالعودة إلى الماضي فيعتبرون الدونية نتيجة للانحراف عن الإسلام الحقيقي، الذي هو في جوهره نظام كامل، وقد جرى تفسير ذلك على أنه ببساطة تعصب ديني، إلا أن هؤلاء المثقفين المسلمين كانوا يدافعون عن حضارة بقدر ما كانوا يدافعون عن دين، وقد شاركهم في موقفهم العديد من المسيحيين المثقفين الذين رفضوا مثل إخوانهم المسلمين القبول بدونية الشرق حيال الغرب، وقد وضع بعض المسيحيين العرب مثل ابراهيم اليازجي نظرية مبكرة تدافع ضمنًا عن قومية علمانية، ولما كان المسلمون لا يستطيعون القبول بفصل الإسلام عن العروبة فهناك ما يدعو إلى الشك بأن أفكار اليازجي كان لها أي تأثير على مجرى الفكر القومي العربي وبقي الموضوع مطروحًا للبحث، وكان يبدو ان أفكار اليازجي تلك قد أسهمت في تطوير النزعات القومية المحلية بين مسيحيي سوريا ولبنان[٣٢].

وكان اليازجي يتفق مع التحديثيين العثمانيين في نقطة واحدة، هي أن الشرقيين والعرب منهم على الأقل، بدلاً من أن يكونوا أدني من الأوروبيين، فهم الذين كانوا أعظم شعب

وهو شعب حمل المدنية إلى الغرب، ولم يكن اليازجي مثل بقية التحديثيين العثمانيين يبحث عن سبيل لإحياء ماضي العرب المجيد وقد وجدها في العودة إلى الروح الحقيقية للأمة العربية.

وكان ثمة مثقفون مسيحيون عرب يشاركون اليازجي رغبته في إحياء عظمة الشرق إلا أنهم خلافًا لرأيه يرون الشرق في مجالات أكثر اتساعًا، وأحد هؤلاء «أديب إسحاق» وهو معاصر لليازجي في بيروت وصار بعد ذلك مساعدًا للأفغاني ومحمد عبده في القاهرة وذلك في أواخر سنوات ١٨٧٠، ويؤكد إسحاق أن الشرق كان «موطن نشوء الحركات الدينية والسياسية التي غيرت وجه الأرض وظروف بني البشر»[٣٣] وقد أغضبه التشهير الذي كان يشنه الغربيون على الشرق الذي علّم الغرب الحضارة (ص١٩٨-١٩٩). نعم إن إسحاق يسلم بوجود إنحطاط في أيامه؛ إلا أن الشرق هو الأخ الأكبر للغرب أرضعه طفلاً وأطعمه صبيًا وأعانه شابًا غضًا وهو يحتاج إليه كرجل ناضج (ص٤٧٣) ويرى إسحق أن التضاد بين حضارة الغرب وحضارة الشرق نتيجة نبذ «شريعة» الشرق الصحيحة والتردي الحاصل في الروح وفي التعليم (ص٥٤-١٢، ٢٠١-٢) وسوف ينهض الشرق ليس بفضل جهود الأجانب الذين يخططون من أجل مصالحهم الأنانية الخاصة (ص١١٣-١١٤) بل بفضل جهود المواطنين الشرقيين المخلصين بعد أن يتحركوا لإعادة الإحترام إلى المجد القديم ويغضبوا للإذلال الجديد وعندئذ تشتعل في قلوبهم نار الطموح والحمية (ص١٧٤-١٧٥) ويقضون على البدع المخجلة ويطهرون الشريعة الحقة (٢٠٢) ويقودون الشرق إلى إحياء عظمته السالفة (ص١١٢، ٢٠٢-٣).

كان توجه إسحاق رهين المشكلة الكبرى في أيامه وهي مماثلة ذاته مع «الشرق» الذي كان عبارته المفضلة ليشير بها إلى الوطن، فهو عثماني على وجه الخصوص (صفحات٩٦-٧، ١١١-١١٣، ١٢٨-٩، ١٣٢، ٣٨٢-٤) وكان فخورًا بأنه عربي إلا أن فخره بالعرب كان مرتبطًا بعثمانيته وشرقيته (ص١٤٩-٥٠، ٢٠٠) وثمة مسيحيون عرب آخرون ماثلوا أنفسهم بحضارة الشرق أكثر مما فعل إسحاق وكانت أبرز حالة في هذا المجال أحمد فارس الشدياق[٣٤] الذى ولد مسيحيًا إلا أنه تحول إلى

الإسلام قبيل عام ١٨٦٠ وأصبح واحدًا من أكثر المحافظين العثمانيين شهرة، كان اليازجي وإسحاق يجدان الأمل في عظمة الشرق السالفة عندما يواجهان التناقض بين الشرق والغرب وعندما يفعلان ذلك كانا يستذكران عظمة المسلمين السالفة لا عظمة المسيحيين، أما الشدياق، حتى قبل تحوله إلى الإسلام، فيفعل ذلك صراحة بعد مطابقته لحضارة الشرق مع الإسلام، وقد كتب جوابًا على الملاحظات التصغيرية للمستشرقين الأوروبين، «هؤلاء الأساتذة الأوروبيون لم يأخذوا العلم عن «شيوخهم» كالشيخ محمد أو الملاّ حسين أو الأستاذ سعدي، كلا بل تطفلوا عليها وأخذوها ظلمًا وكل من تثقف منهم فيها إنما تثقف فقط على يد الخوري حنا أو الراهب توما والقسيس متى وبعدئذ يضع رأسه بين الكوابيس وتدخل الكوابيس رأسه ويظن أنه يعرف شيئًا ما ولكنه جاهل» واقتفى مسيحيون آخرون أثر الشدياق ولكن دون التقليل من شأن دينهم الذي ولدوا فيه، وبحلول عام ١٩١٤ كان بعض المسيحيين العرب قد قطعوا شوطًا طويلاً نحو قبول نظرية العروبة التي سبقهم إليها رشيد رضا والكواكبي وكان أحدهم ندره مطران وهو من أصل لبناني وكان لرؤيته القومية أسس عرقية «إن الفخار العرقي فضيلة أساسية» كما قال عام ١٩١٣ «ولست أعرف أمة كانت أكثر قوة ولا أعمق أثرًا من الأمة العربية، وكان راغبًا في التسليم بأن الإسلام أحد أمجاد الأمة العربية ويذكر كيف أن الجيوش العربية الإسلامية عندما تقدمت لفتح دمشق وقف الغسّانيون الذين هم عرب مسيحيون إلى جانبها وبدلاً من قتال المسلمين والوقوف في وجههم، حركتهم مشاعر الأخوة وتخلّو عن رابطتهم الدينية وعن الرابطة السياسية التي كانت تجعل منهم وكلاء للرومان ومنحوا ولاءهم وإخلاصهم لأبناء لغتهم وأبناء أمتهم» وقد كان خيرًا للمسيحيين العرب في سوريا أن يخضعوا لحكم المسلمين لأن هؤلاء «كانوا عربًا يحكمون بلدًا عربيًا له الحق في أن يفخر بهم ويفخر بنفسه وبأعمالهم وبفتوحاتهم. . . ويذهب مطران إلى القول بأن مجد الإسلام يعادل بالفعل مجد العرب.

«إن المشاعر الدينية تسيطر على أتباع الدين في كل الأمم دون استثناء وكذلك كان الأمر عند المسلمين وليس غريبًا أن تراهم (أي المسلمين العرب) يخضعون لحكم السلاجقة

ولسيطرة الأيوبيين ولهيمنة العثمانيين منذ أن اعتقدوا بأن أولئك قادرون على تدعيم مجد الإسلام وعلى رفع راية الخلافة[٣٥]».

لقد كان خيراً للمسيحيين العرب أن انضموا إلى المسلمين لأن ذلك يحمل للعرب مجداً، وكذلك كان خيراً للعرب أن يخضعوا لحكم المسلمين من غير العرب لأن ذلك يوطد مجد الإسلام، وقد إختلفت أفكار المسلمين والمسيحيين العرب إذ قال العرب إن المسلمين هم خير أمة وذلك لأن الله اصطفاهم لتقبل الدين الكامل أي الإسلام ويقول المسيحيون: إن الإسلام عزيز على كل عربي لأنه جعل العرب أمة عظيمة وثمة مسيحيي سوري معاصر لمطران يوضح الأمر: «اترك أى امرئ منا يقول أنا عربي... وإن لم يكن للمرء أن يكون عربيًا دون أن يكون مسلمًا فدعهُ يقل أنني عربي ومسلم»[٣٦]، انبثقت العروبة إذن من لدن التحديثيين العثمانيين وكجواب على التحدي ذاته فكلا النظريتين كانتا تهتمان أول الأمر بدفع تهمة دونية الثقافة الشرقية عن مثيلتها الغربية، وكان الطرفان يشتركان في هذه السمة مع النزعة العثمانية المحافظة، إن جزءاً من البنية الانفعالية لدى كل المنظرين كان من وحي أديب إسحاق الذي جعل من «حب الذات مصدراً لحب الوطن والأمة» ويشرح ذلك في مكان آخر فيقول: «إن الإنتماء إلى وطن يربط المواطن برباط متين من الشرف الشخصي ويجعله غيوراً عليه ومدافعًا عنه كما يدافع عن أبيه الذى أنجبه حتى ولو كانت بينهما جفوة». كان تخلف وطن إسحاق إذا ما قورن بالغرب مصدر مهانة شخصية له وكان هدفه الأكبر مثله مثل التحديثيين الآخرين عروبيين وعثمانيين تخليص الشرق من مهانته، وقال: «لقد ألفنا كتابًا عن تاريخ الثورة الفرنسية وذلك ليجعلنا نتذكر فقط أنه أمثولة ودرس لأمة تتذكر وتفكر، ولنعلّم أولئك الذين يعانون من الاستبداد، أولئك الذين يتوقون للخلاص من المهانة، كيف أن شعوبًا قبلهم حققت أهدافها واستبدلت بضعفها قوة، وبذلها عظمة وبعبوديتها حرية ورفعت رأسها وابتهجت نفوسها»[٣٧].

كانت الهوة بين التقدم العام في الشرق الإسلامي ومثيله في الغرب المسيحي هي المحدِّد العظيم في الفعالية الثقافية والسياسية العثمانية خلال القرن التاسع عشر. ذلك أن بعض سبل الأجانب والكفرة في الغرب أصبح من الواضح أنه يجب تقليدها في رأي أقلية ذات

شأن متميز، صحيح أن الأكثرية بقيت في الغالب ثابتة في أصوليتها وظلت إما معارضة لأي تجديد أو داعية إلى ترك الشؤون الكبرى التي تخصها في يد الله تعالى، لكن أصحاب النفوذ موجهي سياسة الدولة كانوا مرغمين على النظر إلى الغرب وكانت الحاجة الماسة إلى تقليد الأجانب الكفرة لطمةً شديدة لفخارهم واعتدادهم الذاتي، وكانت النتيجة أن دفاعهم عن التغريب ظل ممزوجًا بالدفاع عن الإسلام وعن الشرق.

في البداية عندما كانت الهوة بين الشرق والغرب تبدو قابلة للجَسْر كان المدافعون عن التغريب معتدلين متحفظين ثم ما لبث الدفاع عن التغريب أن أخذ يطفو في سيل من التبرير الذاتي ومن مناهضة النزعة التغريبية، وانتهى الأشخاص الذين تصدوا للقول بأن الشرق الإسلامي يمكنه أن يدرك الغرب المسيحي أو يتخطاه إلى تكريس معظم طاقتهم إلى إيضاح تفوق الشرق في الحقيقة، وأحس المحافظون بالسرور لدى إظهار زيف المسيحية بفضل المدافعين الأصوليين والسجاليين وبالتأكيد على المظاهر غير السارة في الحياة الأوروبية. أما الآخرون ومنهم التحديثيون فقد ذهبوا إلى القول بأن الأوروبيين أحرزوا تقدمهم الحالي بفضل تمثُّلهم بعضًا من روح الإسلام الحقيقي الذي هجره المسلمون وا أسفاه.

كان الاهتمام بالنزعتين الوطنية والقومية إحدى نتائج الاهتمام العثماني بالفوارق المذلة بين الشرق والغرب وبالوسائل المؤدية إلى محوها، اعتقد التحديثيون العثمانيون أن الوطنية القومية كانت إحدى مصادر قوة الغرب و تقدمه وعلى العثمانيين أن يتبنوها إذن كما تبنوا التقنيات العسكرية والإدارية وأدى هذا الاعتقاد إلى ظهور عثمانية إسلامية جرى تعميمها ضمن العنصر التركي في الإمبراطورية وإلى نزعة قومية إسلامية مصرية محلية بإضافة معنى عثماني في مصر، وقد اتفق المحافظون بصورة عامة مثل إصلاحيي التنظيمات وأحمد فارس الشدياق مع التحديثيين مثل العثمانيين الجدد ومحمد عبده في شبابه على وضع الدفاع عن الإمبراطورية العثمانية وعن الشرق الإسلامي في الموضع الأسمى ضد الغرب المسيحي.

وقد خلق التبرير التحديثي للشرق الإسلامي أسس نظرية القومية العربية فلكي يُظهر التحديثيون كم أن الشرق قادر على اللحاق بالغرب ولكي يبرهنوا على أن الشرق كان

متفوقًا على الغرب في الواقع، وجدوا النظام الكامل وهو الإسلام الأصيل الذي لم يلحق به فساد، فالعودة إلى الإسلام النقي في نظرهم كانت جوابًا على مشاكل زمنهم إلا أن محمد عبده كان أول من قال مؤكدًا على أن الإسلام الأول رفع من شأن العرب وأظهر أهمية لغتهم وماضيهم في الدفاع على الإسلام و الشرق وفي إحيائهما.

والإسلام مركز العروبة كما هو مركز العثمانية، وكانت هاتان النزعتان شيئًا آخر يتجاوز إثارة العصبية الدينية و التعصب وكانت كلتاهما تقفان ضد الغرب لاضد المسيحية وحدها، كما كانت كلتاهما تبريرًا لحضارة الشرق الذي يملك الأهمية والكفاية على ما يوجه من أسئلة حول تقدم الغرب وكان بعض المسيحيين العثمانيين، على الأقل بين العرب يشاطرون المسلمين إحساسهم بالهوان الشخصي لوجود هوة بين الشرق المسلم والغرب المسيحي، وقد انضموا إلى المدافعين عن الشرق ضد الغرب عن اعتزازهم بعظمة الإسلام السالفة(٣٨).

كانت العروبة كالعثمانية نتيجة للاهتمام بالمشكلة التي طرحها التقدم العام في أوروبا على سكان الإمبراطورية العثمانية، وأدى هذا الاهتمام إلى إعطاء الجنسية محتوى سياسيًا في منطقه كان الدين والسلالة فيها ركني الدولة اللذين لا ينفصمان.

كانت الجنسية مجازًا إلى مخطط فكري اتجه بشكل رئيسي إلى إيضاح خطة للتقدم وإلى تبرير لقيمة طريقته في الحياة، حاول العثمانيون أن يجعلوا جنسية وحيدة للعناصر الإثنية المتعددة التي تعيش في ظل الإمبراطورية العثمانية، أما العروبيون فقد رفعوا من شعب واحد هم العرب إلى موقع التفوق وكان هدف الجانبين على أية حال الدفاع عن الإسلام وتعزيز موقعه في وجه الغرب وكان الهدف المشترك لكل من العروبة والعثمانية يتجلى في الشعور بالمماثلة الذى يشترك فيه معظم العثمانيين في عالم تهيمن عليه الحضارة الأوروبية، ومهما كانت خلافاتهم فقد كانوا في أوقات الأزمات يرصون صفوفهم حول ضرورة أساسية هي التأكيد على هويتهم الثقافية وجدارتهم الذاتية، إلا أن الخلافات قد وجدت، فعلى الرغم من أن العروبة والعثمانية بنزعتيهما المحافظة والتحديثية كانتا إستجابة متشابهة للمشكلة ذاتها تبقى الخلافات بين الردود ذات دلالة. والسؤال الذي يتبادر هنا هو كيف

يمكن لأفراد مختلفين من خلفية متماثلة أن يقدموا حلولاً متباينة للمشكلة ذاتها عند تعرضهم للموقف نفسه؟ ولا شيء في محتوى البنية التقنية للأفكار التي نبحثها يمكنه أن يقدم إجابات على هذا السؤال، والتحديثي يمكن أن يكون عثمانويًا أو عروبيًا، ويمكن للعثمانوي أن يكون محافظًا أو تحديثيًا ولا تساعد المشاعر الأنية عند العرب على مزيد من الإيضاح فعلى الرغم من القيمة الواضحة لنظرية العروبة في إذكاء العزة القومية فقد ظل معظم العرب عثمانويين حتى عام ١٩١٨، ولا بد للبحث عن شرح كامل لانبثاق العروبة من العثمانية من المضي إلى أبعد من ميدان الأيديولوجيات ويطرح هذا على كل حال مسألة جديدة ليس هنا مجال لمعالجتها، ويمكن إقتراح نتيجة واحدة: أن العروبة تطورت من العثمانية التحديثية وهي على شاكلة العثمانية التحديثية والمحافظة كانت ردة فعل على فشل الحضارة العثمانية في مواكبة مسيرة أوروبا.

الهوامش

1- A.N. Poliak, "L'Arabisation de l'Orient Sémitique". Revue des Etudes Islamiques,1938,pp37-40; Igna Goldziher, Muhammedaniseche Studien, 2 Vols, (Hale, 1889-1890),1, 101-176.

2- Bernard Lewis, The Impact of the french Revolution on Turkey", Journal of world History, I(July1953), 107-108.

3- J. Heyworth-Dunne, "Rifa'ah Badawi Räfi at-Tahtäwi: The Egypation Revivalist", Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London University), IX (939), 961-967; X(1940) 400-401 . The long-standing need for a systematic and comprehensive treatment of modern Arab intellectual history has now been satisfied by Albert H.Hourani's masterful Arabic Thought in the Liberai Age, 1798-1939 (London: Oxford University Press, 1962: rpt, Oxford Paperback, 1970).

4- Räfi'al-Tahtäwi, Kitab talkhis al-ibriz ila talkhis bariz]The Book of the Distillation of Pure Gold, Even the Distillation of Paris[(Cairo, 132311/1905),pp.5,7,14,19,20-21, 55-58, 258, 260,262.

5- Walther Braune, "Beiträge zür Geschichte des neuarabischen Schifttums". Mitteulungen des Seminars Für Orientaltschen Sparchen Zu Berlin, XXXVI(1933), 119-123;Heyworth-Dunne, BSOS, X (1939), 399-400. 403,404. For Examples of his Patriotic poems. See "Abd-al-Aähman al-Räfi'I, Shu'arä al-wataniyah (The Poets of Patriotism) (Cairo: Mäktbah al-Nahdah al-Misrivah. 137311/1954), pp.8-12.

6- Roderie H. Davison. "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century". American Historical Review. LIX (1954). 852. For more recent scholarship. See below, note 17.

7- The same was true of much later writers on nationalism; see Sylvia G. Haim. "Islam and the theory of Arab Nationalism". Die welt des Islams. N. s. IV (1955). 127-140 and above, pp. 77-85.

8- For an example, see Lewis, p. 118. Note 35.

9- Tahtäwi, pp. 54-55.

10- For Suggestive remarks, see Nivazi Beekes. "Historical Background of Turkish Secularisom". Islam and the West.ed. Richard N. Five (The Hague Mouton and Co., 1957), pp. 48-62. and Davison, pp. 849-853. For more recent works, see below, note17.

11- Tahtäwi, p.9 in this pragraph, other references to this work will be given in the text.

12- Journal Asiatique. 7th ser.. XIX (1882), 169-170: 8th ser.. V(1885). 244: IX (1887). 360.

13- Ignaz Goldziher, "Ueber Muhammedanische Polimik gegen alli al kitab", Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, XXXII (1878), 343-344; C. snouck Hurgronje, Mekka in the later part of the Nineteenth Century, trans. J.H. Monahan (Leiden:E.J.Bri, and London: Luzac and Co.,1931), p.173.

14- C. Brockelmann, "Faris al-scidyak ahmed B. Yusuf". Encyclopaedia. of Islam,]Ist ed.[, II, 67-68; M. Hartmann, "Dgarida", Ibid., I, 1019.

15-Ahmed Faris al-Shidyäq (färis El-shidiac), Kitab al-saq ala al-saq fi-ma suwa al-faryaq (La vie et les aventures de Farias) (paris,1855), pp.597-605, 641-644, 659-660, esp. pp. 603-605, 659 for denial of true civilization to the europeas.

16- Ibid., appendix, pp.1-2. The contrast between the new conservatives like shidyaq and the older ones is well illustrated by the contrast between this appendix and the remarks of Tahtawi (pp.68-75) concerning Orientalists.

17- T.Menzel, "Keml Mehmed Namik", Encyclopaedia of islam, (1st ed.), II. 849-850, Davison, 861-864; Niyazi Berkes. "Ziya Gokalp: His Contrbution to Turkish Nationalsm", Middle East Journal, VIII(1954), 379-480; Ettore Rossi, "Dall Impero Ottomamo alla Repubblisa di Turshia". Oriente Moderno, XXIII(1943), 364-366, 376-368, 369. Since the first publication of ths essay, a number of major studies relating to nineteenth-sentury Turkish Ottoman intellectual history have appeard Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turky 1st ed. (London: Oxford University press, 1961;2nd ed., 1968); Serif Mardin The Genesis of Young Ottoman Thought (princeton, NJ: princeton University press, 1962) rodric; Niyazi Bkes The Development of Sesularism in Turkey (Montreal: MsGill University press, 1964).

18- Jamal al-Din al-Afghani. Refutation des Materialesters, trans, A.M. Goichon (Paris: Paul Geuthnur, 1942), pp. 121-190, 133-134, 152-171. Cf. Charles C. Adams, Islam and Modenism in Egypt (London Oxford University press, 1933), pp. 15-16. Afgjani has subsequently received new attention. Elie Kedourie, Afghani and 'Abduh: An Essay on

Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam (New York: The Humanities press, 1966), Primarly on the basis of the political activities of afghani and 'Abduh, convicts both of unbelief, cynical opportunism, and the delibrate subversion of islam. Nikki R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism: political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani' (Berkeley and Los Angeles University of California press, 1968), concentrating the analysis on Afghani's writings, handles the problem with care and subtlery. She cocludes that Afghani was 'some kind of "Islamic deist". A beliver in a creator who set the world in motion and made it operate according to natural law (p.96), who followed the old philosophical tradition of the Islamic world by which the Islam of the ulama was regarded as an instrument for managing the masses which, being a lower truth if not false, was both needless for and unworthy of the elite. Albert H. Hourani, reviewing Keddie in International Journa; of Middle East Studies, I(1970), 90-91, 189, convincingly counters the more recent arguments and reaffirms the view presented in his Arabic Thought in the Liberal Age, rpt., pp. 107-129. which had already drawn attention to the complexities of afghani's career as political revolutionary, religious reformer, and believing Muslim.

19- See Ibrahim al-Yazili's essay, "al-Uium 'inda al-'arab (The Sciences among the Arabs), and his poem "Tanabbahu wa istafiqu (Awake! Awake!)". In "Isa Mikha'il saba, al-Shykh Ibrahim al-Yaziji, 1847-1906. Nawabigh al-fikr al'-arabii, 14 (Cairo Dar al-Ma'arif, 1955), pp.49-50, 71-74.

20- Ignaz Goldziher, ZDMG, XXVIII (1874), 167-168.

21- Mohammed Abdou. Rissalat al Tawhid: Expose de la religion musulmane. trans. B. Michel and Moustaphs Abdel Razik (Paris: Pau! Guethner, 1925), pp. 123-130. In this paragraph, subsequent reference to this work are given parenthetically in the text. This work, which was first published in 1897, is a reworking of lectures deliverd in Beriut in 1885-1888.

22- Muhammed Rashid Rida, Ta'rikh al-Ustadh al-Jmam al-Shaykh Muhammad 'Abduh 2nd ed. (Cairo: al-Manar., 134411/1925-26), II, 506.

23- Ibid., pp. 507, 353.

24- Ibid., p. 506.

25- Ibid., pp. 515-516.

26- See'Abduh's al-Islam wa al-nasaniyah ma'al-'ilm wa al-madaniyah (Islam and Christianity Compared with respect to science and Civilization), ed. Muhammad Rashid Rida, 7th ed. (Cairo: 119-121, 151-154 (for Arab revival as the foundation of Islamic revival). This book, which was first published in 1902, is a compilation of articles which had preciously been published in periodiclas,

27- al- manar. I,no. 40 (I sha,ban 1316/Dec. 24, 1898, 2nd printing 132711/1909), 799, 800, 800-807, 885, Rashid Rida had already expounded these ideas at length in a series of articlies: ibid, 606-610, 628-633, 649-655, 670-679, 696-704, 722-730.

28- Al-Manar, I, 764-771, 788-793 (quotation on 770).

29- Quoted in Sylvia G. Haim. "Introno alle origini della teoria del panarabismo", Oriente Moderno, XXXVI (1956), 415, 416. The Passages wew published in May and July, 1900.

30- 'Abd-al-rahman al-kawakibi, Umm al-qura (The Mother of Villages (one of the names for Mecca) (cairo: al-matha'ah al-misriyah bi-al-azhar, 135011/1931), p.3. Subsequent reference to this book and the following paragraphs will be given in the text.

31- For a discussion of al-kawakibi's caliphate, see sylvia G. Haim, "Blunt and al-kawakibi", Oriente Moderno, XXXV (1955), 132-143.

32- Relatively few Christians actually participated in the Arab political movement of the early twentieth century. They worked instead for Lebanese or Syrian nationalism. Al-Yaziji himself exhibites traces of syrian nationalism in his essay, "Syria": Saba,PP.93-95.

33- Adib Ishaq, Al-Durar (The Pearls), ed. 'Awni Ishaq (Beirut): al-matha'ah al-Adabiyah, 1909),p.105. In this and the suceeding pragraphs, further referance to this work will be given in the text.

34- Shidyaq, Appendix, p.2; sec also pp. 703-704.

35- Text of Matram's speech in al-Mu'tamar al-'arabi al-awwal (The First Arab Congress) (cairo: al-Lajnah al-'Ulya li-Hizb al-Lamarkaziyah, 133111/1913), pp. 58, 55, 56.

36- Sylvia G. Haim, "The Arab Awakening" : A Source for the Historian? Die Welt des Islams, n.s.,II (1953), p.249. n,1. For a later (1930) expression of the same idea, see Oriente Moderno, X(1930), 57, 37.

37- Ishaq, pp. 102, 454, 165.

38- Additional evidence of christian Arab Ottomanism and resentment of the west, including protestant missionary activity, is contained in A.L. Tibawi, British Interestes Palestince, 1800-1901: A Study of reglious and Educational Enterprise (New York: Oxford University Press, 1961), pp. 9-12, 21-28, 89-116, 175-177, and the same author's "The American Missionaries in Beirut and Butrus al-Bustani", St Anthony's Papers, np. 16 (Carbondale: Southern Liiinois Iniversity Press, 1963), pp. 166, 170-173. See also Hourani, rpt., pp. 99-102, on Bustani's thought.

١٩١٩: الاندفاعات العمالية والثورة الوطنية

جويل بينين وزخاري لوكمان

ظلت الطبقة العاملة المصرية هامدة لا تحرك ساكنًا خلال السنوات الأولى من الحرب العالمية الأولى، وبدا واضحًا أن الحركة القومية التي أمدتها بالقسط الأكبر من القادة قد تم قمعها، وفرض على مصر في عام ١٩١٤ صيغة أكثر مباشرة من الحكم البريطاني وأخذ المخططون الاستعماريون يتطلعون بثقة أعظم إلى دمج البلد في الإمراطورية بعد انتهاء الحرب دون موجهة أية عقبات. إلا أن الحرب واوزاها لم تكن تمر دون أن تخلّف أثرًا سيكون نقطة تحول كبرى في التاريخ المعاصر سواء في مصر أو في إية دولة أخرى من الدول العديدة الممتدة من قلب أوروبا إلى مستعمرات آسيا، وفي الحين الذى انهار فيه النظام القديم في أغلب العواصم الأوروبية ثار العديد من الشعوب الخاضعة للسيطرة الاستعمارية ثورة نضالية امتازت أحيانًا بالعنف طلبًا للاستقلال وكانت مصر في عام ١٩١٩ جزءًا من الموجة العارمة للاندفاعة الثورية القديمة التي اجتاحت الهند والصين وأيرلندة وتركيا والمشرق العربي، وكانت الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أحاطت بمصر عقب الحرب بمثابة القتيل الذي أشعلته مشاعر التذمر والاستياء القومي فتمخض عن الانتفاضة الشعبية ضد الحكم البريطاني التي عرفت فيما بعد باسم ثورة ١٩١٩ .

أصبحت فعالية الطبقة العاملة وتنظيمها أحد الملامح الرئيسية الدائمة والهامة للحياة السياسية والاقتصادية للبلاد خلال تلك الثورة والفترة المتطاولة من الاضطرابات والنضال الوطني التي تلتها. وهكذا شهد عام ١٩١٩ ولادة الحركة الوطنية من جديد وانخراط قطاعات واسعة من السكان المحليين البسطاء في النضال لنيل استقلال مصر بالإضافة إلى مولد الحركة العمالية التي ستثبت وجودها بزخم أكبر في السنوات التالية للحرب على الرغم من الهزائم التي أحاقت بها، ومن فترة الوهن الطويلة التي عرفتها. ولم يكن ظهور هذه الحركة في زمن الاندفاعة الوطنية من قبيل الصدفة، فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار وضع مصر شبه المستعمرة وصيغة التطور الرأسمالية الذي عرفته لا يمكن لنا أن نفصل المسألة

القومية بسهولة عن المظالم الاجتماعية والاقتصادية التي مرت بها الطبقة العاملة وعبرّت عنها، لذلك كانت ثورة ١٩١٩ أول بادرة تعبير صريح عن الرابطة الخاصة القائمة بين العمال والوطنيين وهي رابطة بدأت إرهاصاتها تتضح في الدور الذي لعبه الحزب الوطني في شؤون العمال قبل الحرب كما ستسهم إسهامًا فعالاً في إعطاء الحركة النقابية المصرية شكلها في العقود التي تلي.

الجدول رقم (١) أسعار الجملة للمواد الغذائية الرئيسية،

القاهرة (يناير ١٩١٣ - ٣١ يوليو ١٩١٤ = ١٠٠)

	القمح المحلي	البقول الصعيدية	الذرة الشامية	السكر	طحين	البصل	الزيت	البيض	العدس	الوزن التقريبي
المعدل عام ١٩١٥	١١٢	٨٢	٧٧	١٣٢	١١٦	١٠٨	٩٦	١٠٣	١٠٩	١٠٣
المعدل عام ١٩١٦	١٢٣	١١١	٩١	١٤٤	١٣٥	٩٤	١١٩	١٣٣	١٢٥	١٢٨
يناير ١٩١٧	١٧٢	١٦٥	١٠٢	١٥٢	١٨٢	١١٤	١٣٦	١٣٠	١٣١	١٥٠
يوليو/ ١٩١٧	٢٠٤	١٩٢	١٦٧	١٦٠	٢٢٩	١١١	٢٠٧	١٣٦	١٦٧	١٩٣
المعدل عام ١٩١٧	١٩٩	١٦٢	١٣٨	١٧٩	٢١١	١٤٩	١٦٥	١٥٩	١٣٩	١٧٦
يناير ١٩١٨	٢٦٦	١٤٥	١٣٨	٢٤٨	٢٧٧	٢٢٨	١٧١	٢٠٩	١٢٧	٢٠٨
يوليو ١٩١٨	٢٢٥	١٧٤	١٧٠	٢٥٠	٢٤٨	٧٠	١٩٦	١٩٢	١٦٩	٢٠٦
المعدل عام ١٩١٨	٢٤٢	١٦٥	١٦٤	٢٧١	٢٦٥	١٠١	٢٣٢	٢١٠	١٥٨	٢١١
يناير ١٩١٩	٢٢١	١٧٠	١٦٦	٢٩٤	٢٤٨	٨٧	٢٩٦	٢٣١	١٦٧	٢١٥
مارس ١٩١٩	٢٢١	١٧٠	١٦٦	٢٩٤	٢٤٧	٩٠	٣١٤	٢١٥	١٦٧	٢١٦
المعدل عام ١٩١٩	٢٥٧	٢٤٧	١٨٩	٢٩٤	٢٣٩	١٢٩	٣١٨	١٧٨	٢٣٠	٢٣٩

المصدر: Annuaire Statistiqute 1924/1923,pp.212-15

صحوة النشاط العمالي

كان لكل فئة من المجتمع المصري في نهاية الحرب العالمية الأولى أسبابها في بغض

الحكم البريطاني وتقبل الاهتياج القومي الذي ثار مجدداً، فالحرب قد دمرت اقتصاد البلد، وعلى الرغم من أن ملاك الأراضي الكبار قد استفادوا عموماً من أسعار القطن المرتفعة فقد أثارت حفيظتهم السياسات الرسمية الخاصة بالزراعة والمصمّمة خصيصاً لخدمة المصالح البريطانية لا لخدمة مصالحهم هم. وعانى القسم الأغظم من الفلاحين من مصادرة دوابهم وحبوبهم ثم من سوقهم الإجباري بمئات الآلاف أثناء نشوب الحرب للقيام بأعمال قسرية مع جيوش الحلفاء في الشرق الأوسط وأوروبا، وأدى الضعف المؤقت للروابط مع الاقتصاد الأوروبي إلى تنشيط تلك الصناعات المنتجة لبدائل عن المستوردات التي لم تعد متوفرة أثناء الحرب أو الصناعت التي تقوم بتوفير ما يحتاجه الأثرياء المصريون وكذلك قوات الحلفاء المتمركزة في مصر. وارتفعت أعداد المستخدمين العاملين في الصناعة إجمالاً، إلا أن بعض الصناعات كصناعة التبغ مثلاً تضررت ضرراً بالغًا بفقدها لأسواق التصدير ومصادر المواد الخام فسرّحت العديد من العاملين فيها[1].

لم تلبث المكاسب التي أحرزتها الطبقة العاملة في المدينة سواء في الحصول على عمل أو على أجور أن تبددت على يد عاملين متضافرين أسهما في تحديد الوضع الذي سيؤدي إلى المد المتعاظم لتذمر العمال في ١٩١٧-١٩١٨ وكذلك في إعداد الساحة التي ستنفجر منها الثورة الاجتماعية عام ١٩١٩، كان أول هذين العاملين هو النقص الهائل في المواد الغذائية خاصة في المدن الكبرى. إذ أدت الاحتياجات التي لا تنتهي لقوات الحلفاء بالإضافة إلى قطع الإمدادات الأجنبية وازدياد المساحات المزروعة قطنًا بعد رفع الحظر، إلى نقص حاد في المؤونة الغذائية مع نهاية ١٩١٧. وأفضى هذا العامل بدوره إلى عامل آخر وتضافر معه وهو ارتفاع معدل التضخم ارتفاعًا كبيراً، كان سعر العديد من المواد الغذائية يرتفع شيئًا فشيئًا ولكن بمعدل ثابت ما بين ١٩١٥ و ١٩١٦ إلا أنه قفز قفزة عملاقة مفاجئة بعد ذلك العام كما يبين لنا الجدول رقم (١). وأخذت أسعار التجزئة ترتفع بمعدل أسرع من أسعار الجملة في الحين الذي باءت فيه مساعي الحكومة لتحديد أسعار قصوى للمواد الغذائية الأساسية بالفشل، وكذلك لم تفلح محاولتها لاسترداد قمح من استراليا لتوزيعه كخبز بسعر أقل من التكلفة. وكان أثر تواقت نقص المواد الغذائية والتضخم المالي مدمراً على مستوى معيشة العمال المأجورين والمستخدمين برواتب شهرية والذين انتهى بهم الحال إلى

السعي لسد رمقهم بكفاف العيش لا أكثر. وقد أجرت السلطات البريطانية بعض الحسابات؛ فوجدت مثلاً أن النفقات الشهرية الخاصة بالطعام وحده لعائلة متوسطة في القاهرة «من أفقر الطبقات» ارتفعت من ١٠٩ قروش في الشهر في فبراير ١٩١٤ إلى ٣٠٥ قروش عام ١٩١٩[٢]. وكان للانحدار السريع في معدل الأجور الفعلية للعديد من العمال المصريين والذي تسبب في معاناة وبؤس للكثيرين، اليد الطولى في صحوة النشاط العمالي خلال السنة الأخيرة من الحرب.

لم يكن بإمكان العمال المصريين بحكم شروط القانون العرفي أن يعبروا عن مظالمهم إلا من خلال تقديم عرائض للسلطان، وكانت شكواهم تشبه تلك التي تقدموا بها قبيل الحرب: الأجور الزهيدة، ساعات العمل، المعاملة الفظة، والطرد من العمل دون سبب عادل. إلا أن اللهجة المتواضعة بل المنسحقة المتذللة الخنوع لبعض تلك العرائض إنما تعكس الآثار المحبطة للقمع أيام الحرب[٣]، ولكن مع انحسار جبهة القتال باتجاه الشرق بعيداً عن حدود مصر ومع تراخي قبضة النظام المحكمة إلى حد ما بدأ العمال باستئناف نشاطهم المنظم ومواجهة مستخدميهم بعزيمة أشد، وبدأ شبح التهديد بالقمع يفقد هيبته في حين أصبح اتخاذ خطوات فعالة في مضمار العمل أمراً لا مناص منه في قلب دوامة التضخم التي أخذت تتسارع وتشتد قوتها.

كانت أول فئة من العمال تستلم زمام المبادرة هي الطليعة الأساسية الأولى في الحركة العمالية وهي عمال لفائف التبغ. إذ تدهور وضعهم الذي كان سيئًا قبل ١٩١٤ وأصبح أصعب مع ما لحق بهم أثناء الحرب؛ فالأجور قلت والبطالة ارتفعت. وتم تنظيم إضراب منذ أغسطس ١٩١٧ في مصنع كوتاريللي في الاسكندرية والقاهرة معًا. وتمكن عمال التبغ في الاسكندرية من إحراز مكسب متواضع عندما ازدادت أجورهم زيادة بسيطة بسبب تنظيمهم المحكم والتزامهم الدقيق بالنظام وتعاطف الصحافة معهم في حين كان المضربون في القاهرة أقل تماسكًا ووحدة وواجهوا قمعًا شديدًا على يد رجال الشرطة. ويقول رسل T. R.R.Ussel وهو مساعد القائد العام لشرطة القاهرة - في رسالة له لأحد أصدقائه:

«كنت مشغولاً لمدة أربعة أيام مع بعض لفّافي السجائر المضربين، لدينا بالطبع قوانين صارمة للغاية بشأن التجمعات غير القانونية، وقد رفض حوالي خمسمائة مضرب هذا الصباح قبول الشروط الممتازة التي حصل عليها المحافظ [في القاهرة] من الشركة لصالحهم، وجاءوا إلى هنا بأعداد كبيرة فأمرتهم بالمضي إلى حال سبيلهم ولكنهم أعلنوا عندئذ عزمهم على السير باتجاه قصر عابدين، تركتهم يبدأون مسيرتهم ثم أرسلت من يبلغهم أنني سأقابلهم ثانية، عادوا جميعًا إلى مقر القيادة وعندما تأكدت من وجودهم جميعًا داخل الباحة أقفلت البوابة وشددت عليهم الحراسة وقمت بتفتيشهم وتدوين أسمائهم جميعًا قرأت عليهم البنود المتعلقة بإثارة أعمال الشغب وصرفتهم، بلغني أنهم قبلوا بالشروط منذ ذلك الحين(٤).

وما حدث بالفعل هو أن الإضراب في القاهرة لم ينته إلا بمساعدة الشرطة وبعد صدامات عنيفة واعتقال أعداد كبيرة.

وليس بالمستغرب أن يكون العاملون بلف السجائر هم البادئون بالنشاطات السافرة النضالية بعد ثلاث سنوات من الصمت، فقد ظل هؤلاء العاملون ينتمون للنخبة بين صفوف الطبقة العاملة ـ فأجورهم مرتفعة وتعليمهم متقدم نسبيًا وفيهم نسبة عالية من الأجانب، وقد أتاح لهم تاريخهم الطويل في النضال والتنظيم الفرصة للتقدم سريعًا في الامتناع عن العمل لفترات محدودة في ١٩١٧ لم تجد نفعًا إلى الإضطرابات العامة المثمرة عام ١٩١٨، وتمكنوا دون صعوبة تذكر من إحياء النقابات التي أنشأوها مرة منذ أكثر من عشر سنوات. وكانت هذه الخطوة بالفعل ضرورية جدًا بالنسبة لهم إذ أنهم كانوا مهددين ليس بالبطالة التي ترافق الأزمات الاقتصادية وبانخفاض الأجور فقط بل بالخطر الماثل لتهديد المكننة. بدأت فئات أخرى من العمال بتصعيد نشاطاتها بحذر خلال الأشهر القليلة التي تلت، وكانت من بينهم عمال الترام في القاهرة الذين بدأوا منذ ديسمبر ١٩١٨ بالمطالبة بشروط مماثلة لتلك التي قاتلوا للحصول عليها عام ١٩٠٨-١٩١١. لم يكن لديهم آنذاك أية صيغة من صيغ التنظيم النقابي وكانوا يقتصرون على تقديم العرائض للإدارة إذ كان من شأن الإضراب أن يؤدي حتمًا إلى مواجهة مع السلطات لم يكن للعمال

أي فرصة للخروج منها بمكسب. إلا أن الحركة النقابية أخذت تنتعش مع بداية عام ١٩١٩ وبدأت معالم الحياة والحركة تدب بين صفوف العمال في مختلف الحرف.

كانت إحدى هذه العلائم ظهور (نقابة عمال للحرف اليدوية) من جديد في الإسكندرية التي ستبقى ركيزتهم الأساسية من الآن فصاعداً. وقد أعيدت هذه المنظمة إلى الحياة على يد النقابيين النشطين في الفرع المحلي قبل الحرب الحرب وبتعاون الحزب الوطني الذي دب فيه النشاط شيئًا فشيئًا. وسعت نقابة العمال هذه كعهدها من قبل إلى توحيد جميع العمال والحرفيين المصريين بغض النظر عن حرفيتهم أو علاقتهم بملكية وسائل الإنتاج - وضمهم جميعًا تحت جناح منظمة تشمل المدينة بأسرها، وهذا نقيض ما نجده في النقابات الحرفية والصناعات التي كانت في ذلك الحين تعيد صفوفها أو تتشكل من جديد على يد العمال المصريين و الأجانب. كانت (نقابة العمال وللحرف اليدوية) مدركة كذلك الفرق ومصرة على تأكيد أن النموذج الذي تمثله إنما هو النموذج الأكثر ملاءمة للحركة العمالية، ويطرح البيان الذي أصدرته النقابة بعد أيام قليلة من إعادة تأسيسها رسميًا في بداية مارس ١٩١٩ ذلك الرأي فتقول:

«تدعو النقابة في الإسكندرية جميع العمال خارج صفوفها للانضمام إليها لأن ذلك سيخلق وحدة ويعزز قوة النقابة في مسيرتها، ونحن نحذر العمال من أولئك الذين يتسللون إلى صفوفهم لتحريضهم على إنشاء نقابة جديدة تدمر وحدتهم، فليس هناك أي داع لوجود عدة نقابات في مدينة واحدة مثل الإسكندرية»(٥).

ويعكس هذا التحذير دون شك رغبة (نقابة العمال) ومناصريها ومن يرعاها من الحزب الوطني في احتكار تنظيم الطبقة العاملة المصرية في الإسكندرية، مع إن التحذير يعكس أيضًا نوعًا من الوعي ما يزال متأصلاً في الأوساط الاجتماعية للإنتاج السلعي البسيط ولعدم التفرقة بين العمال المأجورين من جهة وبين الحرفيين والملاّك الصغار ومستخدميهم من جهة أخرى. ومن شأن هذا المنظور أن يخفف من حدة الفوارق الحقيقية والمحتملة بين هذه الفئات بتصنيفها جميعًا في خانة مثالية تحت اسم «عمال الحرف اليدوية». وعلى الرغم من أن الحزب الوطني وما ينطوي تحت لوائه من منظمات عمالية بقي مخلصًا لوجهة نظره هذه لسنوات عدة إلا أنه أصبح مغرقًا في بعده عن الحل الملائم لواقع الطبقة العاملة

فيما بعد الحرب وللحركة العمالية. إلا أن النقابة في ١٩١٩ في الإسكندرية أحرزت نجاحًا ملموسًا في مساعيها لتنظيم عمال السكك الحديدية وهم القاعدة التقليدية التي تقدم الدعم من ضمن فئات العمال في الصناعة الحديثة. وكانت (نقابة العمال) هي أول منظمة تعاود الظهور على المسرح العمالي المحلي، إذكان لديها سجل عمالي معروف ومصداقية سياسية متينة وكان الدكتور محجوب ثابت يتبوأ مركز القيادة فيها إبان تلك السنة الحافلة بالأحداث، وهو أحد رواد الاندفاعة الثورية العمالية ـ القومية فيما قبل الحرب ويتمتع بشعبية واسعة بين صفوف العمال.

العمال المصريون والوطنية المصرية

إن البحث في الكيفية التي دب فيها النشاط مجددًا في الحركة العمالية في نهاية عام ١٩١٨ وخاصة في الشهرين الأولين من ١٩١٩ يجب أن يتم ضمن سياق التطورات السياسية؛ فالحرب انتهت في أواخر نوفمبر ١٩١٨ وأصبحت مسألة وضع مصر المستقبلي أمرًا مطروحًا وملحًا. وقامت مجموعة من السياسيين والوجهاء الوطنيين معظمهم من كبار ملاك الأراضي بتشكيل وفد بقيادة سعد زغلول باشا طالب بحق التقدم بطلب استقلال مصر في مؤتمر السلام، إلا أن السلطات البريطانية رفضت الاعتراف ب «الوفد» أو السماح له بالسفر إلى أوروبا للدفاع عن مطالبه، وكان رد الوفد أن نظم حملة جمع فيها توقيعات الموظفين المنتجين السابقين والأعيان وأعضاء آخرين من الطبقات المتوسطة العليا وأناط بهم دور الممثل الشرعي الوحيد للأمة في النضال السلمي لتحقيق الاستقلال، ثم تمت إضافة ممثلين آخرين من الحزب الوطني ـ اختارهما زغلول وليس الحزب وبدا واضحًا أن زغلول قد أصبح الزعيم القوي المحبوب للحركة الوطنية ـ كما أضيف ممثلون عن الجالية القبطية إلى مجموع الوفد، وأدت الشعبية المتزايدة للوفد وما أثاره من الرأي العام من حوله إلى استقالة الحكومة المصرية التي كانت خلافًا للوفد لا تعارض من حيث المبدأ الوصاية المفروضة وبهذا فقدت مصداقيتها كمتحدث باسم الأمة. وحاول البريطانيون إيجاد مخرج من تلك الأزمة السياسية وإخماد الاندفاعة الثورية القومية فاعتقلوا زغلول وثلاثة من زملائه في ٨ مارس ١٩١٩ ونفوهم إلى مالطا[٦].

ليس هناك ما يثبت وجود أي ارتباط مباشر بين ما استثاره الوفد من اهتياج سياسي في بداية عام ١٩١٩ والمد للإضرابات العاملة. إذ لم يكن لدى أعضاء قيادة الوفد اهتمام يذكر بمشاكل الطبقة العاملة في المدن أو حتى بالمشاكل الاجتماعية عمومًا، بل كانوا يسعون أساسًا إلى تحريك الرأي العام للطبقات الوسطي والعليا لإنجاح حملة مسالمة لتحقيق استقلال مصر ـ أي إلى نضال يرغم البريطانيين على نقل السلطة إلى صفوة أبناء البلد. وبالطبع فإن منظمي الوفد والأعضاء النشيطين فيه كانوا ينتمون إلى طبقة «الأفندية» نفسها التي اجتذبها الحزب الوطني قبل الحرب. وعلى الرغم من أن القمع الذي فرض أثناء سنوات الحرب قد نال من قوة الحزب وأوهنه فإن الحزب بقي متمسكًا بمطالبه دون هوادة لتحقيق سلام مباشر غير مشروط، كما أبدى اهتمامًا بالمسائل الاجتماعية. فقادته كانوا ملتزمين بإيجاد الطرق القانونية للنضال ولم يكونوا ليتوقعوا قبل مارس١٩١٩ أي هيجان شعبي عام ناهيك عن قيام ثورة، كما لم تكن لديهم أى رغبة في تشجيع قيام شيء كهذا.

وإذا ما كانت قيادة الحركة الوطنية المصرية فيما بعد الحرب تنحصر عمومًا في الطبقة العليا ومحافظة إجمالاً ـ حتى بالمقارنة مع الحركات الوطنية المعاصرة الأخرى مثل المؤتمر القومي الهندي أو الكومنتانغ، فذلك لا يعني أن ما تطالب به لم يكن يمثل مصالح الطبقات الأخرى، على الأقل إلى حد ما. وقد استجابت الغالبية العظمى لدعوة الوفد في ١٩١٩ لأسباب شتى، فالصراع تحت المحتل الأجنبي والهدف من هذا الصراع (الاستقلال التام) يعني أشياء مختلفة لفئات مختلفة من المجتمع المصري.

إن الدوافع الكامنة خلف دعم الطبقة العاملة المدينية للقضية الوطنية عام ١٩١٩ هي أساسًا ذات الدوافع التي أوجدت الرابطة بين الطبقة العمالية والحزب في ١٩٠٨ـ١٩١١، فالتمييز الطبقي بالنسبة لمعظم العمال المصريين كان يترافق مع التقسيمات الإثنية والقومية في مواقع العمل. وكانت ظروف العمل البائسة والمعاملة الفظة الجائرة على يد المستخدمين ومراقبي العمل الأجانب ترتبط في أذهان العمال الذين يرزحون تحت وطأتها بالسيطرة الأجنبية على الاقتصاد وبالحكم البريطاني. كان نظام الاحتلال يحمي سلطة الأجانب وامتيازاتهم، أولئك الأجانب الذين يتحكمون بحياتهم في العمل والذين كان سلوكهم

المتعجرف المجحف مثار استياء العمال وسخطهم. وعندما حاول العمال أن ينظموا أنفسهم ويحسنوا ظروف معيشتهم ظهر واضحًا الدور الذي لعبته قوات الشرطة التي يسيطر عليها البريطانيون في إخماد الإضرابات وممارسة صنوف القمع والاضطهاد ضد العمال. وكان من المحتمل أن تتحد مشاعر الاضطهاد التي أحسها العمال الذين يعانون من ظروف تشتد بؤسًا وعناء في العمل والمعيشة اليومية على يد المستخدمين الأجانب أو الحكومة التي يتحكم بها الأجانب، مع إحساسهم بالذل والمهانة كمواطنين مصريين خاضعين لحكم أجنبي في عقر دارهم. لذلك كان هناك ما يكفي من الأسباب الملموسة لكي يدعم هؤلاء العمال المصريون بكل حماس حركة وطنية تطمح إلى إنهاء الحكم البريطاني (وهو هدف مرغوب فيه بحد ذاته) والتي قد توفر لهم - إذا ما بسطت السيطرة والسيادة المصريتان - ظروفًا أفضل ليتكمنوا من تأسيس حياة أكرم لأنفسهم. كما كان لفئات من البرجوازية المصرية أسبابها الخاصة ومصالحها المبتغاة في سعيها لإنهاء الهيمنة الأجنبية على اقتصاد البلاد. إذ كان لوطنية الطبقات الوسطى والعليا مكونات اقتصادية تخلق حلقة تواصل بينها وبين العمال المصريين، وكان هناك قاسم مشترك بين جميع الطبقات تقريبًا؛ مجموعة مشتركة من الأعداد والأهداف بحيث قدمت الطبقة العاملة الفتية دعمها للقضية الوطنية وساهمت في أنشطتها وتقبلت قادتها البرجوازيين.

كان مد الفعاليات العمالية قد بدأ بالارتفاع منذ ما قبل مارس ١٩١٩، إذ استحثه مهماز التضخم المالي و البطالة التي تزداد انتشارًا نتيجة انكماش الصناعات الذي أعقب الحرب وكذلك البؤس والمعاناة والمظالم التي تراكمت جميعًا خلال سنوات الحرب. إلا أن العمال بموجب أحكام القانون العرفي كانوا يجدون صعوبة فائقة في تنظيم صفوفهم وكذلك في القيام بإضراب يحقق أي نجاح مأمول كما يتضح لنا من تجربة عمال لفائف التبغ في القاهرة. هزت الثورة الوطنية الشعبية التي اندلعت في مارس - أبريل ١٩١٩ أركان نظام الاحتلال هزًا وأوجدت ظروفًا سياسية يمكن للعمال الذين زاد عددهم خلال الحرب أن ينظموا خلالها أنفسهم سريعًا ويبدؤوا بإضرابات لتحقيق مطالب اقتصادية واندمج نشاطهم هذا اندماجًا كليًا بالنضال الوطني، وساندت الانتفاضة الشعبية التي جاءت عفوية وجماهيرية هذه الحركة الاجتماعية الجديدة وأمدتها بالقوة ومكنتها من الانتشار السريع

وتحقيق انتصارات متلاحقة. وكان عمال الترام والسكك الحديدية خلال هذه الفترة من الاضطرابات السياسية والاجتماعية في طليعة الحركة العمالية من جديد. وتُبين لنا دراسة مشاركتهم في المرحلة الأولى من ثورة ١٩١٩ وهي التجربة التي شكلت نوعًا ما الحركة العمالية المصرية ـ التفاعل بين الأبعاد القومية والطبقات الاجتماعية وهو تفاعل كان على غاية من الأهمية والحيوية في معظم ما تلا من تاريخ الحركة العمالية المصرية.

عمال الترام في القاهرة إبان الثورة

تتألف القوة العاملة التي تسيّر نظام الترام في العاصمة المصرية من حوالي ٢,٠٠٠ ألفي عامل عام ١٩١٨ وهو انخفاض في العدد يقارب ١٠٪ مما يوازيه قبل قيام الحرب. غير أن الركاب في الفترة نفسها قد انخفض بحوالي ٣٠٪ إذ أن عددًا إجماليًا أقل من العمال كانوا ينقلون ركابًا أكثر بكثير في حافلات أكثر ازدحامًا ضمن رحلات نقل أقل عددًا عما قبل، وكل ما سبق يشير إلى استعجال في المردود تتطلبه الإدارة وتدهور في ظروف العمل(٧). وتضمنت المطالب التي تقدم بها العمال إلى الشركة في نهاية عام ١٩١٨ العمل لمدة ثماني ساعات يوميًا وزيادة كبيرة في الأجور (كان السائقون والجباة يتقاضون ما بين عشرة إلى خمسة عشر قرشًا عن عشر ساعات إلى اثنتي عشرة ساعة يوميًا وهو أجر لم يتغير منذ عام ١٩٠٨)، وأيام عطل مدفوعة الأجر وكذلك معاملة أفضل من المشرقين ونظام عقوبات أكثر عدلاً ومساواة، وحساب الأجر المقطوع تبعًا لسنوات الخدمات بدلات عمل مجانية(٨). وتتطابق هذه المطالب مع تلك التي قدِّمت قبل الحرب، الأمر الذي يدل على أنه لم تطرأ أية تحسينات في العلاقة بين العمال والمشرقين ولكنه يعكس أيضًا تأثير الانخفاض الذي طرأ نتيجة للحرب على الأجور المدفوعة، والاستغلال المغالى فيه الذي يقع ضحيته العمال. لم تستجب شركة الترام القاهرية للمطالب وبدأ العمال في الأشهر الأولى من عام ١٩١٩ بتنظيم صفوفهم، وعندما اندلعت الثورة كانوا على أهبة الاستعداد للانقضاض وانتهاز الفرصة.

اعتقل سعد زغلول وثلاثة من زملائه في الثامن من مارس، وشهد اليوم التالي مظاهرات احتجاج سلمية قام بها الطلبة وفي العاشر من ذلك الشهر أضرب جميع طلاب

العاصمة بما فيهم طلبة الأزهر وهو المسجد العظيم ومركز التعليم الإسلامي، واصطدمت في ذلك اليوم مظاهرة ضخمة بقوات الأمن وسقط أولى الضحايا الذين ستقدمهم الثورة. وشهدت الأيام والأسابيع التالية انفجارات حقيقية من الاحتجاج الطلابي وقامت مظاهرات يومية تقريبًا في الشوارع في جميع المدن المصرية ووقعت صدمات دامية مع القوات العسكرية البريطانية، ورافق ذلك هجمات على المعسكرات البريطانية والأفراد وقطع للسكك الحديدية وأشكال أخرى من العنف الثوري السائد.

كانت إحدى هذه الأشكال تدمير حافلات الترام - وأصبح ذلك أحد الإجراءات الشائعة المتكررة لاندلاعات الاحتجاج الشعبي. وكان قلب حافلات الترام وتخزينها وسيلة فعالة لشل حركة النقل العام في العاصمة كما هي وسيلة للتنفيس عن الغضب الجماهيري بتدمير رمز بارز من رموز السلطة الاقتصادية الأجنبية، وربما نبع هذا الغضب من كون أجرة الدرجة الثانية في الترام والتي لا تتعدى الخمسة مليمات (نصف قرش) كانت أجرة باهظة لم يكن في وسع الكثير من المصريين الفقراء دفعها. وبحلول الحادي عشر من مارس توقفت حركة الترامات كلها في القاهرة واعتقد الناس في البداية أن الشركة قد أوقفت أعمالها إلى حين لحماية ممتلكاتها من المتظاهرين، غير أن الأمر لم يلبث أن اتضح وتبين أن هجمات المتظاهرين وإن أسهمت في تعطيل خدمات الترام إلا أن الحركة توقفت في القاهرة لأن عمال الترام قد أعلنوا الإضراب. كما توقف سائقو سيارات الأجرة (التاكسيات) عن العمل ولم تمر سوى بضعة أيام حتى كانت جميع وسائل النقل العام من عربات الحنطور إلى الحافلات التي تجرها البغال قد توقفت عن الطواف في الشوارع تمامًا(٩).

وقد بلغت أنباء إضراب عمال الترام مسامع السلطات البريطانية سريعًا دون شك إذ تلقى المندوب السامي برقية من شخص يدعى يوسف خليل يعلن فيها بدء الإضراب ويطالب باسم عمال الترام أن تتدخل السلطات البريطانية لدى شركة الترام القاهرية، إلا أن مقر المندوب السامي لم يكن حريصًا على القيام بدور الوسيط؛ وبالفعل فقد علق أحد المسؤولين بقوله إن العمال يتقاضون أجورًا معقولة ويعملون ساعات مقبولة منطقيًا، وعلق آخر بأنه «في الحال الراهن -حيث لا يضم عقد شركة أجنبية بنودًا حول القوة العاملة - [أي

اتفاقية امتيازات] فإنه ليس بمقدور الحكومة المصرية التدخل مالم تلتمس الشركة مساعدتها في تسوية الخلافات مع مستخدميها» (١٠).

غير أن الذرائع القانونية المنمقة حول هذه المسألة لم تكن إلا لغواً، إذ لم يكن في وسع السلطات البريطانية في الواقع أن تتدخل بحزم كما فعلت في ١٩٠٨ أو في ١٩١١. فالوضع الثوري الذي سائداً في مارس أبريل ١٩١٩ جعل من المتعذر محاولة إنهاء الإضراب على يد السلطات البريطانية. وانتشرت قوات الشرطة والجيش في العاصمة وسواها من مدن مصر انتشاراً واسعًا قلل من جدواها في محاولة لإخماد التهديدات الأشد خطراً وإلحاحًا على السلطات البريطانية ولفرض النظام. وتمتع إضراب عمال الترام في الوقت نفسه بشعبية واسعة ودعم جماهيري، إذ اعتبر السكان المحليون في القاهرة هذا الإضراب جزءاً هامًا من النضال الوطني وعبرّوا عن تعاطفهم ودعمهم للعمال كإخوان مصريين يعانون من قمع الرؤساء الأجانب في العمل، وحتى عندما أفلحت شركة الترام في تشغيل بضع حافلات تحت حراسة مشددة من الجنود البريطانيين بقيت الحافلات خاوية بسبب المقاطعة العامة لها، وبمرور الأسابيع استخدمت وسائل شتى أخرى لإبقاء وسائل المواصلات معطلة، وكتبت الصحافة اللندنية في أوائل أبريل أن عمال وموظفي الترام والسكك الحديدية والموظفين الذين لم ينضموا إلى الإضراب تعرضوا لهجوم ورشقهم المعتدون المجهولون بالأحماض الكبريتية، ويعتقد أن المهاجمين هم من العمال المضربين أو أعضاء في إحدى المنظمات القومية السرية، ولاريب أن استخدام العنف والتهديد به قد نجح في تخويف الشركة والموالين لها وأصبحت أمثال هذه الأفعال تعاقب بالموت نتيجة لصدور قانونٍ عرفي أعلن في السادس عشر من أبريل (١١).

شجب (الوفد) مثل هذه الاعتداءات وأدان علنًا جميع أشكال العنف وذلك في خضم ثورة جماهيرية، وعلى الرغم من أن لبعض قادة الوفد روابط سرية مع المنظمات الإرهابية االسرية فإن معظم الوفديين البارزين كانوا يخشون فعلاً انتشار أعمال العنف ويتوجسون خيفة من أن تقوم الجماهير إن أطلق لها العنان بتهديد الممتلكات والنظام الاجتماعي، وحذرت قيادة الوفد في مصر الناس في بيان لها صدر في ٢٤ مارس من أن:

«أصدرت السلطات العسكرية تحذيرًا بأنها ستلجأ إلى استخدام أشد الإجراءات العسكرية قسوة كعقوبة لدى تعرضها للاعتداءات على وسائل النقل والممتلكات العامة، ومن الواضح للجميع أن أي اعتداء على الأفراد أو الممتلكات ممنوع بموجب القانون الإلهي وقانون البلاد وإن تخريب وسائل النقل يلحق الأذى دون شك بأهالي بلدنا . . لذلك فإن الموقعين أدناه يعتبرون أن من واجبهم الوطني المقدس الإحجام عن القيام بأي اعتداءات ويطالبون الجميع ألا يخرقوا القانون ويقفوا عثرة في طريق أولئك الذين يخدمون الأمة بالوسائل القانونية».

وجاءت هذه المناشدة استجابة للإعلانات الرسمية عن تطبيق عقوبة الإعدام على أي فرد تثبت إدانته في محكمة عسكرية بريطانية تتحقق من أنه يعترض سبيل العمل العادي للسكك الحديدية أو الخدمات البرقية أو الهاتفية بأي شكل من الأشكال، وكان هذا النوع من التخريب بالذات واسع الانتشار بين الفلاحين في القرى، وعلى الرغم من أن هذه المناشدة قد ذيلت بتواقيع عدد كبير من الباشاوات وكذلك القادة الدينيين المسلمين والمسيحيين فإنها لم تجد فتيلاً في كبح مد العنف الشعبي، فقد تطلّب ذلك إجراءات قمعية صارمة بما فيها إحراق القرى وقصفها بالقنابل جوًا وأخيرًا قبول البريطانيين بتنازلات سياسية (١٢).

استمر إضراب الترام القاهري خلال شهر مارس وبقي صامدًا في شهر أبريل بينما تفاوض العمال وشركة الترام القاهرية إلا أن الطرفين لم ينجحا في الوصول إلى تسوية، وقامت الشركة ببعض التنازلات نتيجة ضغط المندوب السامي الذي كان ينتظر بفارغ الصبر إنهاء النزاع وإعادة العاصمة إلى الحياة الطبيعية، وفي الثامن والعشرين من مارس على سبيل المثال أعلنت الإدارة عن تعيين لجنة تحقيق للبحث في التهم المواجهة من المشرفين ضد العمال. إلا أن العمال كانوا موقنين بأن مثل هذه اللجنة ستكون ألعوبة بيد الإدارة ما لم يشارك فيها ممثلون عن العمال يتمتعون بصلاحيات مماثلة؛ ورفض العرض الذي قدمته الشركة. وبقي النزاع قائمًا إلى أن حل منتصف شهر أبريل وشارك رئيس الوزراء الجديد (حسين رشدي باشا) بدور فعال في المحادثات وتم التوصل إلى اتفاقية حول جميع المسائل المتنازع عليها إلا واحدة. كانت الصيغة الأساسية للتسوية هي يوم عمل من ثماني ساعات وربع وزيادة عامة ودائمة في الأجر اليومي تبلغ قرشًا واحدًا مع ضم قرشين إلى المعاش

الشهري تعويضًا عن نفقات المعيشة خلال أيام الحرب، وإعطاء العمال المرضى نصف أجر وكذلك يوم عطلة مأجور واحد كل اثنى عشر يومًا وإقامة لجنة تحقيق لحل الخلافات القائمة بين العمال والمفتشين بشأن العقوبات، وكانت المسألة الرئيسية التي بقيت معلقة هي مسألة تعويض التسريح. إذ أصر العمال على تعويض شهر واحد على الأقل لكل سنة خدمة، كرادع لإجراءات الطرد الجماعية أو التعسفية وكمبلغ يستعين به العامل على مواجهة أيام الفاقة أثناء بحثه عن عمل. واتفق الطرفان على تأجيل المسألة إلى أن يستشير مدير الشركة في القاهرة المكتب الرئاسي في بروكسل غير أن رئيس الوزراء وعد بأن تحل المشكلة بما يرضي العمال[١٣].

كانت تسوية إضراب عمال ترام القاهرة جزءًا من انحسار عام طرأ على الاندفاعة الثورية في نهاية أبريل، وعاد رشدي باشا الذي عجلت استقالته في الأول من مارس بوقوع الأزمة السياسية التي أفضت إلى اعتقال سعد زغلول، فاستأنف منصب رئيس الوزراء في التاسع من أبريل بعد أن وافق البريطانيون على إطلاق سراح قادة الوفد والسماح لهم بالسفر إلى أوروبا. واعتبر ذلك بمثابة هزيمة منكرة لنظام الاحتلال ونصرًا للوفد. قبل المندوب السامي بهذه التنازلات لإعادة استتباب الأمن والنظام وتندرج تسوية إضراب عمال الترام ضمن تلك السياسة وتعتبر خطوة لتحقيق الغاية ذاتها. ولكن حكومة رشدي لم تلبث أن انقلبت بعد اثني عشر يومًا نتيجة إضراب موظفي الحكومة والذي كان الأول في سلسلة من موجة إضرابات شملت قطاعات أوسع شارك فيها عمال الترام، وتبع إنهاء إضراب مستخدمي الحكومة في ٢٣ أبريل عودة العديد من الفئات الأخرى من المضربين إلى أعمالهم بمن فيهم مجموعة عمال الترام وانحسرت أخيرًا موجة الاحتجاج الشعبي والعنف. وهكذا شهد اليوم الأخير من أبريل نهاية أول مرحلة نضالية من ثورة ١٩١٩ وانتقل مركز الصراع من أجل الاستقلال في الأشهر التالية من شوارع مصر وأريافها إلى وزارات أوروبا وغرف اجتماعاتها.

يعود الفضل في المكاسب الأساسية التي أحرزها عمال الترام في أبريل ١٩١٩ إلى نضالهم وتعاضدهم ولكن كان للظروف السياسية الاستثنائية التي سادت خلال ربيع الاضطرابات ذاك يد طولى في نجاحهم أيضًا. وجدت الدولة نفسها غير قادرة في ذلك

الحين على التدخل بعنف وإخماد الإضراب، وحظي العمال بدعم شعبي واسع، وكانت الحكومة المصرية تدعمها السلطات البريطانية سريعة الاستجابة لأسباب سياسية في ممارسة ضغوط على شركة الترام القاهرية لتقديم تنازلات، وتمكن عمال الترام بدافع الوضع الاقتصادي البائس وتعاضدهم مع القضية الوطنية من إحراز مكاسب واستغلال الوضع الفريد الذي دام شهري مارس أبريل ١٩١٩ للفوز بالعديد من مطالبهم. وتم هذا الفوز الذي لم يسبق له مثيل دون وجود نقابة إلا أنه من المرجح وجود بعض البنى غير الرسمية مثل الاجتماعات بأعداد غفيرة يختار العمال خلالها منتدبين لمفاوضة الإدارة ويستمعون إلى تقاريرهم. ولكن لم تكن المكاسب التي تحققت في أبريل مضمونة تمامًا، إذ عندما لا تكون هناك نقابة تعترف بها الشركة والحكومة كممثل للعمال ولها السلطة في الإشراف على تنفيذ الاتفاقية فأغلب الظن أن شركة الترام القاهرية ستستعيد سلطتها ونفوذها المطلق عندما تحين ظروف أفضل. استمر المعدل العالي للتضخم المالي في الازدياد وما يزال العديد من القضايا غير محلول نهائيًا أو ما يزال بانتظار حل له يرضي الطرفين، لذلك لم يكن أمرًا مستغربًا أن تبقى العلاقات العمالية في شركة الترام القاهرية بانتظار تسوية لها في الشهور المقبلة وسيشهد عام ١٩١٩ أمثلة أخرى من الصراع في هذا القطاع ذي الأهمية الحيوية.

عمال السكك الحديدية إبان الثورة

كانت الاضطرابات تزداد حدة بين صفوف عمال السكك الحديدية أيضًا في الأشهر الأولى من عام ١٩١٩ وخاصة في (العنابر) في بولاق حيث يعمل حوالي أربعة آلاف عامل وكذلك في «جبل الزيتون» في حوانيت التصليحات في منطقة (القباري) في الإسكندرية، كانت (العنابر) بالطبع مسرحًا للصراعات بين العمال ومستخدميهم قبل نشوب الحرب وكانت كلتا الورشتين معقلاً للتعاطف الوطني وبالفعل كان اتحاد العمال ناشطًا لدمج عمال جبل الزيتون قبل مارس ١٩١٩ ضمن صفوفه. وقد بعث عمال جبل الزيتون في فبراير ممثلين مع محامٍ من نقابة العمال اسمه حسين العرارجي بعريضة إلى اللواء ماكولي مدير حركة السكك الحديدية مطالبين بمضاعفة أجورهم ووضع حد للتسريح التعسفي والغرامات وبحقهم في أخذ إجازات للذهاب للحج وبإجازة قصيرة لأداء صلاة

الجمعة. وكانت حال عمال السكك الحديدية مشابهة لحال عمال الترام وغيرهم من العمال المصريين من حيث تدني أجورهم وسوء المعاملة التي يتلقونها من المشرفين عليهم والتي كانت جميعًا مسائل أساسية في خلافهم مع السلطة..

واعتبر ماكولي مسألة الأجور أكثر المسائل أهمية ومع أنه كان مدركًا أن بعض العمال لم يتلقوا أي زيادة في أجورهم منذ أمد طويل إلا أنه عدَّ مسألة مضاعفة الأجر أمرًا مستحيلاً. وقد اعتبر المطالبة بالأجر أحد أعراض النظرة «الشرقية» الغريبة حيال العمل والأجور.

«الطريقة المحلية في النظر إلى هذه الأمور تختلف كلية عن الطريقة الأوربية؛ فابن البلد يعتبر نفسه مخولاً أن يتقاضى أجرًا يتناسب مع نفقاته، مهما بلغت النفقات في حين يتوقع الأوربي أن يقدم ويتلقى أجرًا يتناسب مع مهاراته ومؤهلاته. ولا يمكن إيجاد ما يجمع بين هاتين الطريقتين في وجهات النظر»(١٤).

ويعكس تحليل ماكولي اعتقادًا سائدًا بين الموظفين الاستعماريين البريطانيين وغيرهم بأن الشعوب «غير الغربية» ليست قادرة على التفكير المنطقي وأنهم نقيض الأوربيين في كل شيء وهم ليسوا متخلفين وحسب بل مستعصين على الفهم(١٥)، إلا أن إصرار العمال على أن لهم الحق في أجر يغطي نفقات معيشتهم ليس ظاهرة «شرقية» حصرًا، وكان من الواضح أن عمال السكك الحديدية الذين تقدموا بعريضة إلى ماكولي كانوا يعانون حقًا من انخفاض في الأجور التي يتقاضونها، ويبين التقرير الخاص بإنتاج كل عامل في تلك الفترة ذاتها أن الإنتاج قد انخفض بحدة نتيجة سوء التغذية المنتشر بين صفوف العمال(١٦). والواقع أن مطالب العمال بشأن الأجور والقضايا الأخرى يجب أن تُفهم كردود فعل منطقية على الظروف الحقيقية وليس كنتاج لعجز موروث في ملكة «التفكير المحلي».

وعلى أية حال اعتبرت إدارة السكك الحديدية الحكومية المصرية والبرق والهاتف هذا التململ خطرًا وقامت بنقل سبعة عمال زعمت أنهم مسؤولون عن إثارة السخط، وزعم العمال الموالون للإدارة في عريضة اعترضوا فيها على ما سبقتها؛ أن مثيري الشغب ما هم إلا «حفنة من الرجال السيئي السمعة معروفين بأفكارهم الثورية المستقاة من قراءة الصحف وميلهم للمبادئ البلشفية»، وعلى الرغم من فشل محامي اتحاد العمال السيد العرارجي في

إعادة الرجال السبعة إلى مقر عملهم الأول فإن المنظمة استمرت في حشد العمال في جبل الزيتون وغيره في الاسكندرية(١٧).

وتمحورت المطالب التي تقدم بها عمال (العنابر) في القاهرة في هذه الأشهر حول أجور أعلى كذلك، إلا أنها تضمنت المطالبة بساعات أقل ومسائل أخرى أيضًا. وكانت إحدى المظالم التي تفرد بها عمال العنابر هي الاعتراض على جلب مجموعة من الجنود البريطانيين إلى ورشات العمل بحجة اكتساب مهارات فنية. وكان العمال يخشون من أن تكون الإدارة تعتزم تهيئة هؤلاء الجنود للحلول محلهم. وعندما اندلعت الثورة بكل عنفوانها في الخامس عشر من مارس أعلن عمال (العنابر) الإضراب وأدى ذلك إلى توقف معظم أعمال الصيانة والتصليحات في إدارة السكك والبرق والهاتف وكل ما يخص الحافلات في القطارات توقفًا تامًا. وعمد العمال إلى تخريب صمامات التشغيل وقطع خطوط السكك الحديدية قرب إمبابة مما منع القطارات من الوصول إلى مصر العليا. وتدل أعمال التخريب للممتلكات العامة هذه والتي جاءت بعد يومين من فرض عقوبة الإعدام على من يقوم بمثل هذه الأعمال على أن العمال كانوا بالإضافة إلى مظالمهم في ورشة العنابر مدفوعين بمساندتهم للثورة وهم يعتبرون إضرابهم جزءًا لا يتجزأ من النضال في سبيل الاستقلال. والحق أن الفلاحين في جميع أرجاء البلاد كانوا يقومون بخطوات مماثلة لتخريب النقل بالسكك الحديدية وأجهزة الاتصالات السلكية واللاسلكية.

وأرسلت السلطات البريطانية ردًا على أعمال التخريب وحدات من الجيش لاحتلال (العنابر) والمناطق المجاورة لها وسعوا لإغلاق حي بولاق للحيلولة دون أي احتكاك بين أكبر تجمهر سكاني وطني في أقدم وأهم المناطق الصناعية في البلد وبين المظاهرات الجماهيرية والصدامات التي تجري في الأماكن الأخرى من المدينة. وخطط العمال إذ حرموا من المشاركة بحشودهم في المظاهرة الضخمة التي قامت في الأزهر في السابع من مارس للقيام بمسيرتهم في اليوم التالي لكسر طوق الحصار المفروض على منطقتهم. انضم عمال الصحافة الحكومية المضربون والعديد من أهالي بولاق إلى عمال السكك الحديدية وبدأوا مسيرتهم باتجاه مركز المدينة، وفتحت القوات البريطانية نيران بنادقها على الحشد قرب جسر أبي العلا ففرقته وقتلت وجرحت العديد من المشاركين في المسيرة(١٨).

كما انضم عمال ورشات السكك الحديدية (أضرب «جبل الزيتون» في ١٦ مارس) العديد من عمال قسم تنظيم السير واستمر إضرابهم إلى ما بعد حلول شهر أبريل. وكما حدث في إضراب عمال الترام استخدمت وسائل الإرهاب والإكراه لمنع المستخدمين الموالين للإدارة من العودة إلى أعمالهم. وذكر أن ستة وعشرين مستخدمًا في مديرية السكك الحديدية تعرضوا للاعتداء عليهم برشقهم بالأحماض مع انتصاف شهر أبريل، ولكن لا يُشكُّ في أن الأغلبية العظمى من العمال ساندت الإضراب والنضال الوطني الذي يصب فيه الإضراب[١٩]. وتمكن البريطانيون بمعونة الجنود والموظفين الموالين من إعادة تشغيل السكك الحديدية بمعدل أقل بكثير من المعدل المعتاد، ولم يعد العمال المضربون إلى أعمالهم رويدًا رويدًا إلا بعد إطلاق سراح سعد زغلول ورفاقه. والحق أن إضرابهم هذا تلاشى شيئًا فشيئًا بدلاً من أن ينتهي نهاية مخططًا لها. وهذا يعكس الاضمحلال العام في التعبئة الجماهيرية وعلى الرغم من ذلك فإن الخدمات العامة لم تُستأنف مباشرة، إذ استمرت فترات التوقف القصيرة بسبب الأعطال والتباطؤ في الخدمة ثم أضرب الموظفون الإداريون في مديرية السكك الحديدية في منتصف الشهر كجزء من الإضراب العام لموظفي الحكومة، ولم تسمح الإدارة ل ١٥٥ من المضربين بالعودة إلى أعمالهم نظرًا «لسجلاتهم السيئة»، واستمرت الإضرابات في بولاق وغيرها خلال شهر مايو[٢٠].

ظفر عمال السكك الحديدية بشيء من مطالبهم على الأقل كان أهمها زيادة في الأجور إلا أن هذه المكاسب تحققت من خلال تدابير المسؤولين في مديرية السكك الحديدية وليس نتيجة لأي شكل من أشكال المساومة الجماعية وهو دليل آخر على الصعوبة التي سيواجهها حتى عمال العنابر المناضلون في تأسيس منظمات ثابتة مستقلة خاصة بهم، وإذا استثنينا نقابة عمال الحرف اليدوية في الإسكندرية، لا يوجد ما يدل على أن عمال السكك الحديدية قد أنشأوا أو أسهموا في أي نقابة خلال شهري مارس -أبريل ١٩١٩ مع أنه كانت لهم صلات مع الحركة الوطنية التي يقودها الوفد، وسيكون لهذه الصلات شأن في تشكيل أساس لعلاقة هامة طويلة الأمد.

أنماط المساهمة والقيادة

لم يكن عمال الترام وورشة السكك الحديدية الوحيدين الذين قاموا بالإضرابات خلال ربيع ١٩١٩ . إذ قام العمال في مطابع صحافة المديرية المصرية للسكك الحديدية وصحافة الحكومة وورشات الحكومة ومستودعات الأسلحة وترام الإسكندرية والسكك الحديدية الكهربائية في حلوان وشركة الكهرباء القاهرية ومركز البريد والميناء والمنارة وكذلك موظفو الجمارك وسائقو سيارات وعربات الأجرة، قاموا بالإضراب خلال أيام من اندلاع الثورة. واشترك أيضًا الفلاحون العاملون في الصناعة، ففي ليلة الخامس عشر من مارس هاجمت عصبة كبيرة من «السرّاق» (لعلهم فلاحون محليون) محطة سكة الحديد قرب مصنع تكرير السكر في الحوامدية على ضفة النيل الغربية جنوبي القاهرة، وترك العديد من عمال مصنع التكرير البالغ عددهم ١٨٠٠ (من القرى المجاورة) أعمالهم وانضموا إلى صفوف مثيري الشغب الذين هددوا بمهاجمة المصنع نفسه، ووقف رجال الشرطة والأعيان تدعمهم قوات استرالية حائلاً دون ذلك إلا أن العمل في المصنع كان متوقفًا كليًا خلال شهر أبريل لأن معظم عماله كانوا متغيبين[٢١]. وانتهز العديد من العمال الذين لم يكونوا فعلاً مضربين، هذه الفترة للبدء بتنظيم أنفسهم، وقدموا مطالبهم لمستخدميهم وآخذوا يعدون العدة للعمل في المستقبل. وكانت هذه المطالب تتضمن دومًا زيادة الأجورلمواجهة التضخم وأن تكون ساعات العمل في اليوم ثماني ساعات وبإجراء تحسينات في ظروف العمل التعسفية (وخاصة سوء المعاملة من المشرفين الأجانب)، وتخصيص تعويضات للمرض والتسريح من العمل. لم يظفر سوى القليل جدًا من العمال فعلاً بأي من هذه المطالب في مارس وأبريل ١٩١٩ ولم يظفر أي منهم بمثل ما ظفر به عمال الترام أو حتى عمال السكك الحديدية، إلا أن هذه الشهور شهدت موجة من الإضرابات والاحتجاجات اشترك بها آلاف العمال المصريين ولم يسبق لها مثيل في تاريخ مصر.

كانت الأغلبية العظمى من المضربين المستخدمين في الحكومة أو في المرافق العامة التي يمتلكها الأجانب ويشكلون أكبر القطاعات المصرية من اليد العاملة التي تضم أعدادًا هائلة من العمال. وعملت هويتهم الإثنية المشتركة وقوتهم المتركزة في موقع واحد على حثهم

على خوض هذه التجربة العمالية الجماعية والقيام بأنشطة فعالة ببعديها الطبقي والوطني. وكان العمال وبقية أبناء الشعب المساندون للقضية الوطنية يعتبرون الإضرابات التي تسعى لتحقيق مطالب اقتصادية جزءًا أساسيًا من النضال الأعم للشعب المصري من أجل الاستقلال وصون الكرامة. فالعمال مصريون ورؤساؤهم المتعسفون أجانب وتعطيل العمل كان يسهم ماديًا في الحملة ضد النظام المحتل. وهذا يفسر ما يدفع بالأهالي لدعم المضربين إذ يقاطعون الترام القاهري، كما يبين أسباب اعتبار قادة الوفد أولئك المضربين أبطالاً وطنيين وكذلك استعداد المجموعات الوطنية لاستخدام العنف ضد من يخرق قواعد الإضراب.

اشتعل فتيل موجة الإضراب العام عندما تفجر الاحتجاج الجماهيري ضد الحكم البريطاني وليس في وسعنا فهم أسباب تلك الإضرابات إلا ضمن سياق هذا الاحتجاج العام، ولم يكن إسهام الطبقة العاملة في ثورة ١٩١٩ بأقل شأنًا من سواها رغم الحجم المحدود فنشاطات العمال لم تصل أبدًا إلى حد الإضراب العام المنظم على مستوى الأمة ككل مثلاً ولكن لا يمكننا أيضًا أن نقلل من شأنها، فالاضطرابات التي نجمت عن الإضرابات ومشاركة العمال في المظاهرات أمدت النضال الوطني بقوة إضافية وزادت من حدة الضغط على النظام المحتل، ولولا الشلل الذي أصاب المؤسسات الحكومية الأساسية ووسائل المواصلات في البلد -نتيجة للإضرابات- لما كان لأحداث ١٩١٩ المفعول القوي ذاته ولكان من الأسهل على البريطانيين إخماد الهيجان الذي اندلع آنذاك.

لم يكن العمال المأجورون في المشاريع الضخمة سوى فئة من فئات عدة توقفت عن العمل في تلك الاندفاعة للتعبئة الجماهيرية، مدفوعة -إلى حد ما على الأقل- بالتعاطف مع القضية الوطنية، وقام الطلاب والمحامون وأصحاب الحوانيت وحتى الموظفون الحكوميون العاديون بالإضراب في مارس وأبريل وشارك أفراد من جميع الطبقات تقريبًا في مظاهرات مطالبين بإطلاق سراح سعد زغلول باشا والاستقلال التام. وترافقت هذه الموجة من النشاط الشعبي بموجة من التنظيمات شارك فيها العديد من قطاعات الشعب. وأسس الطلاب والمحامون والمعلمون و(العلماء) وآخرون أيضًا تنظيمات جديدة أو أعادوا

تعبئة تنظيمات قديمة دعمًا للنضال الوطني وكان مصطلح «نقابة» المستخدم في ذلك الحين كتسمية لاتحادات العمال يطلق أيضًا على التنظيمات لغير العاملين وكان مالكو الأراضي الكبار أنفسهم يسمون تنظيماتهم التي تأسست في ١٩٢١ (نقابات). وتعكس هذه التسمية المطاطة اعتبار العمال مجرد قطاع مهني آخر من الأمة المصرية وليس كطبقة إجتماعية. وهكذا كانت إضرابات العمال والانتظام في الإتحادات مجرد جزء من إندفاعة نضالية عمة البلاد ورابطة انضم تحت لوائها أفراد من مجموعات مختلفة تبعًا لما يمتهنونه من عمل. وكان قطاع العمال ومصالحهم في كل ذلك يعد متسقًا ومطابقًا لمصالح الأمة في حين اعتبر الوفد الذي كان حتى ذلك الحين لا يتعدى حفنة من الأعيان الأثرياء المنادين بمطالب فيها الكثير من المغالاة لصالح مصر كتجسيد للقضية الوطنية.

وانعقدت في هذه الأشهر الأواصر التنظيمية الأولى بين العمال والناشطين الوطنيين، وحيثما قام العمال بتأسيس روابطهم مع الحزب الوطني أو (اتحاد العمال للحرف اليدوية) في السنوات التي سبقت الحرب برز الأشخاص المرتبطون بذلك الحزب كقادة أو متحدثين باسم العمال في النقابات الجديدة أو التشكيلات التي أقيمت قبل النقابات؛ وتلك كانت الحال في الإسكندرية حيث تولى الدكتور محجوب ثابت قيادة (اتحاد العمال) الذي كان أساسًا من عمال السكك الحديدية. وبرز أحمد بك لطفي الذي كان رئيس حزب القوميين الوطني (واتحاد العمال) وعمال الترام القاهري في سنوات ما قبل الحرب، من جديد كمستشار لعمال ترام هليوبوليس، كما قاد محمد كامل حسين ومحمد زكي على -وكلاهما محامٍ مرتبط بالحزب الوطني- عمال الترام القاهري في أوقات مختلفة. ولم تكن السهولة التي اضطلع بها هؤلاء الأشخاص بالأدوار القيادية في الشؤون العمالية إلا نتيجة لتاريخ الحزب الوطني الطويل في المساهمة في هذا المجال وللروابط التي خلقها قبل الحرب. وهناك عامل فعال آخر وهو الغياب النسبي للمنافسة بين الحزب الوطني والوفد في الأشهر الأولى من الثورة ففي شهري مارس أبريل اتحدت جميع العصب في الحركة الوطنية في رفض حكومة الوصاية أو أية صيغة أخرى خلا الاستقلال التام. ولكم يكن ثمة أهمية لحقيقة أن بعض العناصر الناشطة التي تنظم العمال في القضية الوطنية مرتبطة بالحزب الوطني وليس (بالوفد) الأحدث عهدًا

والأوسع انتشارًا. كما لم يكن للوفد البنية التحتية المنظمة أو الكادر الكافي الخاص به ليتمكن من المشاركة المباشرة في شؤون العمال، كحركة سياسية متميزة، وقام (الوفد) بتحويل نفسه تدريجيًا إلى حركة منظمة لها جهازها الإداري الخاص به وطرق تنمية الروابط والحفاظ عليها مع المؤسسات الأخرى وكذلك شبكة من اللجان المحلية المنتشرة في أرجاء البلاد. وسيصبح الحزب الوطني في السنوات المقبلة المنافس الألد (للوفد) بعد أن أفَل نجمه وتراجع موقعه السياسي إلى حزب هامشي بعد الشعبية الواسعة التي نالها سعد زغلول وحركته، إلا أنه في ١٩١٩ كان الحزبان جزءًا من المد الثوري نفسه وعمل الوفد كجبهة وطنية أكثر منه حزبًا.

إلا أن معظم العمال لم يكن لديهم روابط مع أي قائد وطني من الطبقة الوسطى في سنوات ما قبل الحرب، قد تفيدهم في خلق قاعدة علاقات جديدة ولم تنعقد تلك الروابط إلا في حمأة الاندفاعة الثورية. إذ قد تلتمس فئة من العمال المناضلين معونة من أحد المحامين أو الأعيان المعروفين بنشاطهم الوطني وربما اهتمامهم بالشؤون العمالية أو قد يحدث أن يسعى شخص كهؤلاء للتقرب من مجموعة معينة من العمال وإقامة صلات معها، وفي كلتا الحالتين كان المحامي أو الوجيه يوظف مهاراته واتصالاته ومكانته في خدمة هؤلاء العمال ونقابتهم الناشئة كجزء من نشاطه الوطني.

كانت الاجتماعات المفتوحة العامة والمسيرات التي تنطلق عادة من أحد المساجد الكبيرة هي الإطار الذي يتم ضمنه عقد الروابط الأولى حيث يتصل العمال ومحاموهم الذين سيساعدونهم في إنشاء وقيادة نقاباتهم للمرة الأولى، وفي الفترة التي سبقت قيام الوفد بتشكيل منظماته رسميًا وتنمية روابطه المؤسساتية مع الجماهير خاصة في الأسابيع العاصفة الأولى من الثورة كانت الاجتماعات العامة هي الوسيلة الأساسية للاتصال وتعبئة الجماهير في المدينة. إذ يجتمع آلالاف أو حتى عشرات الآلاف من الناس بما فيهم العمال والحرفيون وأصحاب الحوانيت والطلبة والمهنيون يوميًا تقريبًا لسماع خطب قادة الوفد وتقاريرهم ولتبادل المعلومات وتنسيق النضال الوطني، وفي المناسبات الخاصة مثل مسيرة السادس عشر من أبريل التي قامت لدعم إضراب موظفي الحكومة احتشد ٨٠,٠٠٠ شخص

وسدوا منافذ الساحات المحيطة بجمع الأزهر الشريف وما يجاوره من شوارع[٢٢]. ومن هناك كانت تنطلق المظاهرات سالكة طريقها عبر شوارع المدينة إلى أن يفرقها رصاص بنادق البريطانيين. لعبت المساجد الكبرى لقرون عديدة دور المراكز الحيوية للمجتمعات المدنية وتمتعت بأمن نسبي كأماكن مقدسة مغلقة في وجه تدخل القوات البريطانية؛ وبحكم موقعها في المناطق القديمة التي يقل فيها وجود الأوروبيين كانت المساجد بمثابة رموز اجتماعية وثقافية للهوية المصرية المتميزة وللأمة المصرية كما كانت العصب المركزي للحركة الثورية بالإضافة إلى المنازل الفخمة لأعضاء الوفد.

وعلينا ألا نجنح هنا إلى الاعتقاد بأن الدافع الأساسي لأولئك الذين يجتمعون في الأزهر هو عداؤهم للأجانب أو نزعة كراهية للمسيحية كما يزعم الكثيرون أنها موروثة في الإسلام. إذ كانت الحشود -والخطباء أيضًا- في الأزهر وغيره تضم الأقباط كما تضم المسلمين، وكانت الصبغة العامة لثورة ١٩١٩ صبغة علمانية بكل تأكيد، ولطالما أكد (الوفد) على هويته المصرية الإثنية المحضة، وشجب جميع أشكال الطائفية وصفحها بأنها مدمرة لقضية الاستقلال الوطني، وكان الدين يعتبر أمرًا شخصيًا يجب فصله تمامًا عن الشؤون والقضايا العامة وعن النضال السياسي، وبالطبع قد لا يكون جميع المصريين التزموا بهذه الحدود الفاصلة بنفس الدقة التي التزم بها البرجوازيون والزعماء الوطنيون الذين يحتذون مثال الأوروبيين. وقد يصح الظن بأن بعض المسلمين اعتبروا النضال من أجل استقلال مصر كحملة للدفاع عن الإسلام وطرد الحكم المسيحي القمعي من فوق الأرض الإسلامية إلا أن الغالبية العظمى المسلمة كانت ترى أن القضية الجوهرية هي تحقيق الحكم الذاتي لمصر بشكل يضمن لجميع المصريين -بغض النظر عن عقيدتهم الدينية- الحياة معًا بسلام واقتسام حضارة مشتركة ومصير مشترك. وإنه لخطأ فادح أن تعزو عند قراءتنا لتاريخ مصر الحديث، الدعم الجماهيري للحركة الوطنية ١٩١٩ إلى خوف المسلمين المبالغ به من الأجانب والذي يقال بأنه متأصل في نظام عقيدة الغالبية المسلمة في مصر. إن غياب أي برهان على وجود صراع طائفي ١٩١٩ ينفي ويدحض هذا التفسير كما تنفيه جميع

أمثلة الصراع الطبقي بين المسلين كمثل هجمات الفلاحين المسلمين على ممتلكات ملاك الأراضي الكبيرة المسلمين التي حصلت في مارس -أبريل١٩١٩ وأوقعت الرعب في نفوس الطبقة العليا، وكذلك لم تلعب الاختلافات الدينية أي دور في تلك الفترة حين كان المشاريع الضخمة في مصر من مشاريع صناعية ومواصلات تضم مسلمين وأقباطًا يعملون جنبًا إلى وقد أعلنوا الإضراب بتوافق وإجماع كلي.

وما إن انعقد التواصل المبدئي بين العمَّال ومناصريهم البراجوزيين حتى توثقت أواصر أشد وضوحًا، وهناك بعض الأدلة المستقاة من تقارير المخابرات البريطانية تشير إلى أن بعض العناصر النشطة الوطنية كانت تقوم أو تعد بأن تقوم بتوزيع المال على العمال المصريين من تبرعات قام رجال الوفد بحملة واسعة لجمعها من الطبقة المترفة في البلاد. ففي السادس والعشرين من أبريل مثلاً قام أحد الخياطين ويدعى (أحمد بهنسي) يزعم بأنه فارٌ من السلطات البريطانية لأنه حرض الناس في قريته على تدمير خط السكة الحديدية؛ بإلقاء خطبة في حشد من الناس في جامع ابن طولون في القاهرة، وقال بأن المحامي الوطني (محمد كامل حسين) «قد طلب منه أن يطلب إلى المصريين أن يستمروا في إضرابهم ويستلموا أموال الإضراب منه شخصيًا» ثم وزع قصاصات أوراق عليها اسم المحامي حسين وعنوانه. وقد ورد في أحد تقارير المخابرات البريطانية في أوائل مايو أن عمال السكك الحديدية في العنابر والزقازيق وكذلك في ورشات الحافلات في طنطا يشعرون بالامتعاض الشديد من استمرار الإضرابات إذ أنهم قد تلقوا الكثير من الوعود من المحرضين الوفديين إلا أنهم لم يستلموا أية مبالغ أثناء الإضراب، وقد اضطر رجال السكك الحديدية إلى بيع حلي زوجاتهم والقطع الذهبية التي قدمت لهم هدايا في أعراسهم -والتي كانت الثروة الوحيدة في حوزة الفقراء -ليتمكنوا من البقاء في حدود الكفاف بل واضطروا أحيانًا إلى بيع ملابس أفراد الأسرة ليشتروا خبزًا، لذا لم يكونوا مستعدين للإضراب ثانية ما لم يتلقوا سلفًا دعمًا حقيقيًا ما(٢٣).

من المرجح أن هناك عوامل أبعد غورًا في محاولة المخابرات البريطانية إرجاع نضال العمال إلى رشوة المحرضين من خارج دائرة العمال، وليس من المستبعد أبدًا أن يكون

العمال قد تلقوا بعض المال أو على الأقل وعدوا بشيء من ذلك، إلا أنه في مصلحة القيادة الوطنية دون شك أن تقدم للعمال ما يُعينهم على المضي في الإضرابات طويلة الأمد أو حتى أن تحرض على البدء في الإضراب في قطاعات تود القيادة شل حركتها لأسباب سياسية، ولو لم يتلق العمال تبرعات أثناء الإضراب ولم يكن لديهم أية ادخارات لربما شعروا أن التضحيات التي يقومون بها من أجل القضية الوطنية تخولهم حق تقاضي شيء من الدعم من أبناء بلدهم الأكثر غنى ولكن ذلك لا يعني أن العمال الذين شاركوا في أحداث مارس-نيسان ١٩١٩ إنما اشتركوا لأن الوفد «اشتراهم». إن أي دعم مادي أو معنوي قدمه (الوفد) للعمال جاء بعد أن أعلنوا الإضراب بدافع من المظالم الاقتصادية والسياسية التي عانوا منها. وعلى أي حال لم تكن المبالغ التي قدمت مبالغ كبيرة على الأغلب ولم تتجاوز تعويضات بسيطة عن التضحيات التي قدمها من قاموا بالإضراب، ولم يتلق سوى القلة القليلة منهم أي مال على الإطلاق.

بعد أن انتهت المرحلة الأولى من الثورة وانحسرت موجة الإضرابات جاءت فترة تميزت بالتضامن والتنظيم بدلاً من الخلافات. وقام العمال في مايو ويونيه ١٩١٩ بتشكيل الاتحادات رسميًا بدعم من الوجهاء الوطنيين غالبًا أو تحت قيادتهم، إذ أسس عمال الترام القاهري مثلاً اتحادًا خاصًا بهم في ١٥ يونيه بعد شهرين تقريبًا من تسوية إضرابهم. كان العديد من هذه المنظمات الجديدة اتحادات صناعية مؤلفة من جميع العاملين المأجورين في مشروع ضخم معين. ولكن كانت هناك أيضًا موجة من إقامة الاتحادات بين صفوف العمال المهنيين وكذلك المستخدمين في الحوانيت التجارية والمطاعم والمقاهي وغيرها من المؤسسات الصغيرة. وكانت قيادة (الوفد) في مصر بمن فيها سعد زغلول وكبار القادة الذين كانوا ما يزالون في أوروبا في ذلك الحين -شديدة التعاطف والدعم لهذه التطورات- وكانت تعتبر الاتحادات الجديدة للعمال المصريين ذخرًا أساسيًا للقضية الوطنية. وقد وصف (عبد الرحمن فهمي) في خريف ١٩١٩ ظهور الحركة العمالية في مصر في تقرير سري أرسله لزغلول كتب فيه:

«سأشرح لك نتائج الجهود المبذولة لتعميم النقابات في عرض البلاد وطولها. لقد أثمرت هذه الجهود والحمد لله: شُكلت نقابة لكل حرفة ولم

تبق حرفة أو صنعة في مصر دون نقابة. صحيح أن الحكومة لم تعترف بهذه النقابات حتى الآن وليس من المتوقع أن تعترف بها في ظل الظروف الحالية، إلا أنها تظل على أية حال مفيدة للحركة الوطنية وسلاحًا ماضيًا لا يمكننا الاستهانة به، وإن آن أوان الأيام العصيبة سيلبون نداء الوطن بأسرع ما يمكن»(٢٤).

لعب المحامون البورجوازيون أو الأعيان أدوارًا قيادية في العديد من النقابات الجديدة وكانوا الرابطة التي جمعت بين الحركة والعمالية والحركة الوطنية. وأخذت الصلة بين العمال المنتسبين للنقابات وأولئك الأشخاص المنتمين للطبقات الوسطى أو العليا أشكالاً مختلفة. فإذا ما وُجد أعضاء ذوو خبرة وافرة في شؤون النقابات وكانوا متحمسين مستقلين أو على شيء لا بأس به من الثقافة اعتبر من يشغل منصبًا مرموقًا في النقابة من غير الفئة التي تمثلها النقابة -وغالبًا ما يكون منصب رئيس فخري أو رئيس أو مستشار أو أمين صندوق -مجرد شخصية بارزة أو مزيج من مستشار ومقدم ووسيط في المفاوضات وحلقة وصل مع مع الحركة الوطنية، وفي مثل هذه الحالات كان أعضاء المجلس التنفيذي وموظفو الاتحاد الذين يُنتخبون في اجتماعات عامة منتظمة يحضرها جميع أعضاء النقابة، هم الذين يديرون عمليًا شؤون النقابة اليومية ويبقى لمن هم من خارج النقابة تأثير فعال في اتخاذ القرارات الرئيسية المتعلقة بالأمور السياسية. أما نقابات أخرى فكان المحامون أو الأعيان يتخذون القرارات بأنفسهم ويديرون شئون النقابات إذ يستخدمون شلة من العمال الناشطين الموالين لهم. وينطبق ذلك بشكل خاص في الحالات التي تكون فيها النقابة الصغيرة أو الضعيفة معتمدة على زعيمها وصلاته الحزبية في استمراريتها التنظيمية وكمصدر للتمويل والحماية من التنكيل الذي يلحق بها على أيدي المستخدمين أو رجال الشرطة، إلا أن احتمالات احتدام خلاف بين العمال ومستشاريهم تبقى موجودة في مثل تلك الحالات مما يدل على أن أعضاء النقابة لا يقفون مكتوفي الأيدي عندما يشعرون بأن مصالحهم تتعرض للإهمال أو النيل منهم.

ظلت الأسباب التي دفعت بالعديد من العمال المصريين للسعي لتولية أفراد من الطبقات الوسطى والعليا أمور القيادة أو القبول بهم كقادة، قائمة إجمالاً في عام ١٩١٩

وما تلاه من أعوام. إذ كان هناك العديد من المكاسب العملية الملموسة بالنسبة للكثير من النقابات حين تنعقد صلة مع مناصر لها ذي نفوذ سياسي أو خبرات قانونية على الرغم من أن هذه العلاقات كانت تعكس -وستكرس فيما بعد- حالة الضعف والتبعية النسبية التي تعاني منها الحركة العمالية والطبقة العاملة الفتية. كما كان خضوع البلاد للحكم الأجنبي عاملاً أساسيًا مهمًا في إلحاق الحركة النقابية بالحركة الوطنية التي تقودها البرجوازية. وكانت القضية الجوهرية في الحياة السياسية من ١٩١٩ إلى ١٩٥٦ هي الهيمنة البريطانية والنضال لتحقيق الاستقلال التام، وكنتيجة لذلك كان العامل الأساسي المحرك للنشاطات السياسية للحركة العمالية في القسم الأكبر من هذه المرحلة هو صلتها بالحركة الوطنية، وإن تولى من هم خارج عضوية النقابة -غالبًا من المحامين المرتبطين بالوفد- لأمور إدارة العديد من النقابات ما هو إلا مظهر يدل على انخراط النقابات في الحركة الوطنية. ومن جهة أخرى فإن قبول هؤلاء المحامين والأعيان كقادة يرجع إلى حد ما إلى أن النقابات أصبحت بذلك جزءاً أساسيًا من النضال الأعم من أجل كرامة مصر واستقلالها. لقد صهرت أحداث ١٩١٩ الوعي الوطني والوعى الطبقى معًا فى نظرة عالمية موحدة بالنسبة لغالبية العمال المصريين وجعلت منها مزيجًا متآلفًا سيزداد تماسكًا عبر سباق الحياة السياسية والاقتصادية في السنوات المقبلة.

قامت العلاقة المعقدة للنصير -الزبون بين (الوفد) والحركة العمالية على شيء من المصلحة المشتركة في مناهضة الإمبريالية وما ترعاه من مصالح أجنبية. ودارت هذه العلاقة على محورين: المستوى التنظيمي العملي (خبرات وموارد ودعاية إعلامية ودعم شعبي وإدارة النقابات) والمستوى العقائدي (اعتبار الحركة العمالية حركة تفتقر إلى أهداف شرعية ومصالح خاصة بها وعلى أنها جزء من أجزاء الحركة الوطنية المتجسدة في (الوفد) الذي نادى بنفسه ممثلاً للأمة برمتها). تطورت هذه العلاقة الخاصة في الفترة ما بين الحربين واختلفت في شكلها ومضمونها رغم أن الوطنية ظلت تلعب دوراً أساسيًا في بلورة شكل الحركة العمالية. والحق أن إدراج المصالح الخاصة للحركة العمالية ضمن النضال الوطني الذي صاغ قالبه أفراد طبقة اجتماعية أخرى لن يخلو من آثار عميقة طويلة الأمد.

تمكنت السلطات البريطانية أخيراً من قمع الانتفاضة الشعبية التي ثارت في مارس، أبريل ١٩١٩ إلا أن ذلك لم يتحقق لها إلا عندما رضخت وأطلقت سراح سعد زغلول

وسمحت له بعرض قضيته. وارتفعت مكانة (الوفد) في الأشهر التي تلت ذلك وتعاظم الدعم الجماهيري له. ومع أن (مؤتمر السلام) رفض المطالب المصرية بالاستقلال، واعترف بالوصاية البريطانية، أثبت نجاح (الوفد) في تعبئة الناس في مظاهرات والمقاطعة شبه التامة لبعثة ميلنر (Milner)، قوته المتعاظمة. وعلى الرغم من استمرار التحريض الوطني والتمثيل البريطاني خلال ١٩١٩ امتازت تلك الفترة بالنضال السياسي لا بالعنف، وكذلك بانضمام العمال للنقابات عقب العاصفة التي شهدها شهرمارس وأبريل وبتراجع الصراع بين العمال ومستخدميهم، إلا أن الهدوء النسبي الذي ساد أواخر الربيع وأوائل الصيف تبدد مع إعلان إضراب مهم في قناة السويس دل على أن العمال الأجانب أنفسهم في مصر قد تأثروا بشدة بالإضرابات المحلية والعالمية التي تركت بصماتها على الفترة التي أعقبت الحرب مباشرة.

التطرف والوطنية في قناة السويس:

انقسمت القوة العاملة في شركة قناة السويس إلى فئتين غير متناظرتين حجمًا. تألفت إحداهما من عدد قليل من العمال الأجانب غالبًا، ممن يتلقون أجورًا عالية ويعملون بعقود دائمة، وتضم الفئة الأخرى عددًا أكبر وهم في غالبيتهم من العمال المصريين يعملون بعقود مؤقتة أو بشكل غير مباشر ويتلقون أجورًا زهيدة دون أية تأمينات عمل، وأدى التضخم المالي أثناء الحرب والمظالم الأخرى إلى قلاقل بين صفوف العمال المصريين والأجانب معًا في شركة قناة السويس وغيرها من الشركات التي يملكها أجانب وتقوم بخدمة الطريق المائي قبل مارس ١٩١٩. وكان العمال اليونانيون الذين يشكلون أكبر فئة اثنية بين الكادر العمالي الدائم في شركة قناة السويس، نواة النقابة الجديدة في بورسعيد في أوائل ١٩١٩ وكان يقودهم محام يدعي زيزينيا (Zizinia)، وقد تقدمت النقابة التي دعت نفسها (العنقاء Le Phénix) بعريضة لشركة القناة مطالبة بيوم عمل من ثماني ساعات والإضافة الدائمة لكل العلاوات المادية الممنوحة مؤقتًا أثناء الحرب إلى جدول الرواتب الرسمي وإعطاء أجر إضافي للعمل أيام الأحد والعطل ومنح العمال جميعهم تثبيتًا دائمًا في العمل بشكل أوتوماتيكي بعد عدد معين من سنوات الخدمة[٢٥].

وكان المطلب الأخير مطلبًا على غاية من الأهمية بالنسبة لعمال شركة قناة السويس الذين بقوا عمالاً مؤقتين يتقاضون أجوراً أقل وليس لهم أي حقوق رغم سنوات من الخدمة قضوها في الشركة. إن مطالبة العمال الدائمين بهذا المطلب الأخير له دلالة كبيرة إذ أنه ينم عن جهد يبذله عمال الفئة الملتمسة المتميزة ليتخطوا حدود التفرقة الإثنية ويمدوا يد العون لرفاقهم من العمال المصريين الذين نهبت حقوقهم. وقد يكون الدافع الذي حدا العمال اليونانيين للمطالبة بذلك ليس المبادئ المجردة للتضامن الطبقي وحسب بل ربما إدراكهم بأن مكانتهم وأعمالهم قد تتداعي في أية لحظة طالما سمح للشركة بالاحتفاظ باحتياطي كبير من القوة العاملة المصرية الرخيصة. وقد قرر منظمو نقابة الفونيكس أن يلجأوا إلى إجبار شركة قناة السويس على معاملة جميع عمالها بالتساوي، بدلاً من أن يسعوا لاستثناء العمال غير الدائمين والنضال للدفاع عن مزاياهم هم وحدهم.

لم تدع النقابة للإضراب خلال مارس ١٩١٩، ولكن ما إن بدأ الوضع بالاستقرار حتى كثفت النقابة جهودها التنظيمية، اجتذبت العديد من العمال المصريين في شركة قناة السويس، وكان (علي بيه لهيطة) وهو أحد الأعيان الوطنيين المحليين الذي تم اعتقاله من قبل بتهمة التحريض على الإضراب بتعاون مع (زيزينيا) في الخفاء ومنح (الفونيكس) رضى الحركة الوطنية عنها. كما اندمجت منظمة من العمال الإيطاليين كانت حتى ذلك الحين مستقلة، مع نقابة (الفونيكس) التي ازداد حجمها بين عمال القناة في بورسعيد وإلى حد أقل في السويس والإسماعيلية، وكان الإيطاليون بشكل خاص يتمتعون بسمعة حسنة في مضمار النضال اكتسبوها عن جدارة وربما كان السبب في ذلك خبرتهم الأطول في مجال الصناعة وتعرضهم للنقابات المهنية والسياسات الاشتراكية والفوضوية في إيطاليا.

بيد أن هناك عاملاً آخر ساهم في ١٩١٩ في خلق اتحاد مستبعداً بين الإيطاليين في مصر والحركة الوطنية المصرية. إذ يفترض في شخص إيطالي له معتقدات متطرفة أن يعارض وجود حكم بريطاني في مصر على أساس مبدأ المناهضة للإمبريالية، إلا أن العديد من الإيطاليين الذين ليسوا بمتطرفين شعروا بالاستياء المرير بعد الحرب حيال ما اعتبروه الرفض الخائن من بريطانيا السماح لإيطاليا بجني ثمار تضحياتها التي قدمتها إبان الحرب، وقد انحاز البريطانيون بشكل خاص لمطالب اليونان في الأراضي ضد مطالب الإيطاليين مما

أجج نار العداوة لدى الإيطاليين ضد البريطانيين واليونان -وهو موقف قاسمهم إياه الكثير من المصريين- وبالفعل لعب العمال والمتطرفون الإيطاليون في مصر دورًا أساسيًا في الحركة العمالية في صيف ١٩١٩ مما حدا بالجنرال اللنبي، المفوض السامي البريطاني في مصر، للتأكيد على أن الحركة النقابية «تتمتع بدعم أهالي البلد الذين لا يبدو أنهم يدركون معناها الحقيقي، ويدعم الإيطاليين في مصر الذين يتخذون من خلال هذه الحركة معبرًا لقضية مشتركة بينهم وبين المصريين ضد النظام الحالي الذي يأملون أن يربكوه ويضعوه في موقف حرج بهذه الطريقة»(٢٦).

ومع قدوم شهر مايو ١٩١٩ أحست نقابة «الفونيكس» بأنها تملك من القوة ما يخولها المغامرة بمواجهة مع شركة قناة السويس العتيدة؛ وعندما باءت المطالب التي تقدمت بها النقابة بالفشل ولم تجد صدى لها، دعت النقابة جميع عمال القناة إلى إضراب عام وتوقف العمل في شركة قناة السويس وفي كل شركات الشحن في ١٣ مايو. وفي اليوم التالي توقف حمَّالو الفحم عن العمل وانتشر الإضراب ببطء عبر منطقة قناة السويس تاركًا أثره في عمال شركات الكهرباء والتبغ أيضًا. وكانت أمور قيادة العمال المضربين تقع على عاتق لجنة مؤلفة من ثلاثة يونانيين واثنين من الإيطاليين وشخص فرنسي وآخر مصري، وكانت تتمتع بشعبية واسعة. وجمعت تبرعات بمبالغ كبيرة لمساندة المضربين وكان المتبرعون في معظمهم من الأوروبيين المقيمين في مدن القناة. وزعمت مصادر الاستخبارات الفرنسية أن التبرعات جاءت من أشخاص أثرياء بهدف إحباط ظهور التيار البولشفي بين صفوف العمال، في حين أكد البريطانيون أن التجار المصريين كانوا يشجعون الإضراب كوسيلة للاستيلاء على مناصب وأرباح المتعاقدين العاملين المحليين، ولكن ليس هناك ما يبرهن على صحة أي من الزعمين. إن المظالم والضيم الذي كان يعاني منه العمال أمر لا شك في صحته، ولم يزد حمالو الفحم وغيرهم من العمال في المنطقة على أن انتهزوا الفرصة التي أتاحها لهم إضراب نقابة (الفونيكس) لتحسين أجورهم وشروط عملهم، وعاد حمالو الفحم إلى العمل في يونيه بعد أن وافق أصحاب العمل على دفع ما يطلبونه من جيبهم الخاص في حين بقي المضربون الآخرون على إضرابهم(٢٧).

ومع ذلك استمرت قناة السويس بالعمل في نهاية مايو وبداية يونيه بالرغم من الإضراب حيث استلم جهاز البحرية البريطانية المراكز الأساسية الحساسة. ازدادت الحكومة الفرنسية توترًا تحت ضغط المسؤولين في شركة قناة السويس وأصحاب الأسهم فيها في باريس وطالبت بأن تقوم السلطات البريطانية بفعل شيء ما لإنهاء الإضراب. رفض اللنبي القيام بذلك وفسَّر الفرنسيون رفضه على أنه يخشى «إن تورط مرة في مثل تلك الأمور سيجد نفسه أشد تورطًا فيها مما يرغب وعليه أن يتخذ كل الحيطة ويتأنى في كل خطوة يقوم بها إن أراد تجنب المساس بسلطته». وأصر الوزير الفرنسي في مصر على أن هذا الإضراب له طابع سياسي إذ أن الأجانب هم الذين حرضوا على القيام به ولأنه مدعوم من قبل الوطنيين، لذلك يجب على حكومة الانتداب أن تتدخل. كان الفرنسيون فريسة اضطراب وانزعاج شديدين لما اعتبروه رفضًا أو عجزًا من حليفهم المزعوم عن حماية مصالحهم واستثماراتهم في مصر بالقوة، لكن اللنبي استمر في رفض المطالب الفرنسية وكانت حجته في ذلك أن المصريين لا يعرقلون النظام العام وأن القناة ما تزال تعمل، وكان لدى السلطات البريطانية ما يكفيها من المشاكل في مجالات أخرى ولم تكن حريصة على إرسال قوات عسكرية لإنهاء إضراب شعبي في ظرف سياسي حساس[٢٨].

واضطرت شركة قناة السويس إلى تقديم تنازلات عندما بدا واضحًا أن البريطانيين لن يتدخلوا وأن المضربين مازالوا متراصي الصفوف. وحقق عمال الكادر بعضًا من مطالبهم الرئيسية بما فيها ثماني ساعات في يوم العمل وإجازة مدفوعة لمدة أسبوعين مع تذكرة ذهاب وإياب إلى أوروبا ليتمكن العمال الأجانب من زيارة بلادهم، وهكذا عاد المصريون إلى العمل في العاشر من يونيه. ومن غير الواضح إن كان عمال شركة قناة السويس من غير الكادر الدائم وكذلك المستخدمون في شركات أخرى قد تمكنوا من كسب أي شيء نتيجة للإضراب. فمما لا شك فيه أن بعض الممارسات كالاحتفاظ باحتياطي من العمال غير الدائمين والتعاقد مع عمال من خارج الشركة لم تلغ في ذلك الحين، إلا أن النجاح الجزئي الذي حققه الإضراب هو تقديم القوة الدافعة لظهور (اتحاد العمال العالمي) في (Isthmus) في السويس في الأشهر التي تلت. وسعى هذا الاتحاد بقيادة الدكتور اليوناني

المتطرف (سكوفوبولس) إلى توحيد صفوف جميع أولئك الذين عملوا في مشاريع تابعة لقناة السويس في منظمة واحدة يشكل عمال شركة القناة نواتها الأساسية.

واتسم إضراب عمال القناة الذي استمر أربعة أسابيع بوحدة وتعاضد لم يسبق لهما مثيل بين العمال المصريين والأجانب، وكانت هذه الوحدة نتيجة اندماج نضالية العمال الأجانب (وفي بعض الحالات تطرفهم السياسي) ووطنية العمال المصريين. ويندر وجود مثل هذا التنظيم الذي يلغي الحدود الإثنية في نضال موحد في مصر، ومما سهل حدوث ذلك وجود أوروبيين في القوة العاملة في منطقة قناة السويس ممن تأثروا بالأفكار اليسارية والزعماء اليساريين وليس لديهم أي تعاطف مع النظام المحتل. وقد مهد استعدادهم للمخاطرة في سبيل مساعدة رفاقهم من العمال المصريين السبيل أمام التعاون مع الزعماء الوطنيين وتشكيل اتحاد يضم جميع عمال شركة قناة السويس.

وشهد صيف ١٩١٩ حدود التعاون بين العمال المصريين والعمال الأجانب (خاصة الإيطالين) في بقية أرجاء مصر رغم أن هذا التعاون لم يأخذ التنظيم المشترك. اشترك في موجة الإضرابات في مارس-أبريل العمال المصريون في معظم الحالات وكانت الإضرابات مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالاندفاعة الوطنية. وبدأت الحركة العمالية الفتية في الأشهر الثلاثة التي تلت بالظهور كحركة قائمة بذاتها وبرزت كظاهرة متميزة. ولعبت الوطنية المصرية بالتأكيد دور عامل أساسي في هذه العملية، إلا أن العمال الأجانب أصبحوا أشد فعالية ونضالاً أيضًا وغالبًا ما تعانوا مع العمال المصريين. وكانت هذه الخطوة التي لم يسبق لها مثيل هي الدافع وراء تعليق الجنرال اللنبي في يوليو ١٩١٩ بأن «الطبقات العاملة المحلية والأجنبية قد وحّدت في أذهانها الحركة النقابية والتحريض المتطرف [أي الوطني]»[٢٩]. ومن هنا كان إضراب قناة السويس في مايو ويونيه حدثًا منذرًا بانفجار آخر لصراع بين العمال ورؤسائهم في الصيف. واتخذ هذا الانفجار بعدًا وطنيًا بالتأكيد إلا أن بعده الطبقي كان أكثر أهمية وبروزًا من أية اندفاعة سابقة للحركة العمالية المصرية. وإذا ما كان ربيع ١٩١٩ قد شهد ولادة الحركة العمالية في قلب الثورة الوطنية فإن صيف ذلك العام تابع الطبقة العاملة وهي تجد صوتها المتميز الخاص بها وتنطلق مناضلة لتحقيق مطالبها.

أغسطس ١٩١٩: «إنها تمطر نقابات!»

منذ بدايات يونيه كان هناك دلالات على اضطرابات وقلاقل متزايدة في العديد من قطاعات الطبقة العاملة. وكان هناك أسباب للتذمر العمالي. فمهما بلغت المكاسب في زيادة الأجور في الربيع كان التضخم المتجدد يلتهمها دون رحمة إذ بدأت الأسعار تقفز متصاعدة بعد مارس (راجع الجدول رقم (١) أعلاه)؛ بالإضافة إلى أن هناك فئات معينة من العمال كانت تعاني من مظالم خاصة بها. فعمال الترام مثلاً كانوا بحاجة لأجور أعلى إلا أنهم شعروا بأن شركة قناة السويس أخذت بعهودها التي قطعتها عند التنازلات المقدمة في الربيع. فاللجنة التي شكلتها الشركة لتحري العقوبات المفروضة على العمال كانت تضم مستخدمين بارزين شديدي الولاء للإدارة ويقرون أية عقوبات يفرضها المشرفون، الزيادات الموعودة في الأجور لم تنفذ وكذلك بقيت مسألة أجر إنهاء الخدمة أمرًا معلقًا، ومثلها التزامات أخرى قطعتها الشركة على نفسها في اتفاقية أبريل ولم تجد طريقها للتنفيذ. تقدم عمال الترام في أوائل أغسطس بلائحة من المطالب للشركة كي تبت في أمر تسويتها، كما أصر العمال على أن تعترف الشركة رسميًا بالنقابة الجديدة كوكيل عنهم في المفاوضات. وكان رئيس النقابة المحامي الوطني (محمد كامل حسين) الذي أفرج عنه مؤخرًا قد عاد وانغمس ثانية في شؤون العمال ومشاكلهم[٣٠]. بدأ جميع العمال المصريين والأجانب على كل الجبهات (والعديد منهم أعضاء في النقابات) بالتشديد على الاستجابة لمطالبهم.

وشهد الأسبوع الأول من أغسطس إضرابًا مقتضيًا لعمال التحميل في أرصفة ميناء الإسكندرية، إلا أن ما أشعل الإنفجار حقًا هو الإضراب المفاجئ في العاشر من أغسطس لعمال ترام القاهرة. ويبدو أن الخشية والحذر اللذين انتابا النقابة من أن الشركة على وشك أن تطرد عددًا كبيرًا من العمال للحيلولة دون إعلان إضراب، دفعا النقابة إلى أن تكون البادئة باتخاذ الخطوة. وتعطلت مرافق جهاز الترام تمامًا وبدأت المفاوضات بإشراف الحكومة. وقد أسهم العمل الجريء الذي قام به عمال الترام الذين كانوا دائمًا السبّاقين في إعطاء غيرهم من العمال مثلاً يحتذونه، في كسر طوق الخمود والسلبية، وفي غضون

بضعة أيام أعلن العديد من العمال المصريين والأجانب في القاهرة والإسكندرية الإضراب، وضمت موجة الإضرابات العارمة في أغسطس ١٩١٩ سكك الترام في القاهرة وهليوبوليس والإسكندرية وسائقي الحافلات العمومية وعمال سكك الحديد في (العنابر) و(جبل الزيتون) والعديد من معامل التبغ ومصنع السكر في (أبو قرقاص) ومصفاة (الحوامدية) وكذلك عمال المطابخ والندل في المقاهي الرئيسية والمطاعم، ومخابز القاهرة والإسكندرية ومستخدمي شركة (كانديدا) الهندسية ومستودعات مخازن الجمارك ومصنع الصودا (سباثيس). كما أعلنت الإضرابات في السويس وطنطا والمنصورة. ورافقت موجة الإضرابات موجة تشكيل نقابات شملت الكثيرين -وإن لم يكن جميع- العمال الأجانب ذوي المهارات إلى حد ما أو المعلمين والمستخدمين الأعلى مرتبة. وخلال هذه الأسابيع أقيمت مثلاً نقابات جديدة من قبل موظفي المصارف والفنادق والحوانيت، والصحفيين والخياطين والنجارين والكهربائيين (مصريين وأجانب) وعمال النقش على الحجر وعمال المخابز والندل والسائقين الخاصين وعمال ميكانيك السيارات والعاملين في مكاتب المحاماة والرسامين ومصففي الشعر. وكان هذا الانتشار السريع المتلاحق لنقابات العمال هو الذي دفع بصحيفة (La Bourse Egyptienne) إلى أن تجعل عنوانها الرئيسي في عددها الصادر في ٢١ أغسطس: (IL Pleut des Sybdicats) «إنها تمطر نقابات!».

لم يكن سريان حمى الإضراب من عمال ترام القاهرة إلى العمال الآخرين سريانًا عفويًا تمامًا على ما يبدو، فعندما بدأ إضراب عمال الترام نقلت الاستخبارات البريطانية شائعات تقول بأن بعض العمال الوطنين والأوروبيين يحاولون اجتذاب عمال المرافق العامة الأخرى للإضراب أيضًا. وكان لهذه الشائعات أساسها من الصحة في الواقع إذ كانت فئة من المتطرفين الإيطاليين بدعم خفي من (الوفد) تحاول فعلاً تعميم الإضراب وتشجيع تشكيل النقابات. ولعب شخصان دورًا مهمًا في إثارة هذه الموجة، أحدهما يدعى ماكس دي كولاتو (Max di Collato) مؤسس وصاحب الجريدة اليومية القاهرية الصادرة باللغة الإيطالية (روما Roma) وزعيم (الجمعية الدولية للمستخدمين في القاهرة) التي تضم ألف عضو، وكان دوره يقتصر على الدعاية الإعلامية. والثاني وهو إيطالي أيضًا يدعى

(جيوسبي بيزوتو) (Giuseppe Pizzuto) كان أكثر نشاطًا في النضال العمالي. خدم (بيزوتو) وهو مواطن إيطالي مولود في مصر، في الجيش الإيطالي أثناء الحرب ثم عاد وأصبح رئيسًا لنقابة عمال المطابع. ورغم أنه من الصعب تحديد ميوله السياسية الدقيقة فقد كان دون شك اشتراكيًا ثوريًا متأثرًا إلى حد بعيد بالاندفاعة المتطرفة التي كانت في أوجها في إيطاليا آنذاك. كان (بيزوتر) شديد الالتزام بمبادئه الأممية إذ أنه أقنع نقابة عمال المطابع (التي كانت حتى ذلك الحين مقتصرة على الأوروبيين) بقبول المصريين كأعضاء على قدم المساواة. وكان عمال مؤسسات الطباعة لفترة لا بأس بها من أكثر الفئات تطرفًا في الطبقة العاملة وهي ظاهرة منتشرة في العديد من البلدان[٣١].

اندفع (بيزوتو) إلى العمل لدى أول فرصة سانحة. فحضر أول اجتماع لعمال الترام المضربين مصحوبًا بستين عاملاً إيطاليًا تعبيرًا عن دعمهم لنضال العمال، وطرح فكرة أن تستلم الحكومة زمام الأمور في شركة سكك الترام، وقيل أن الإيطاليين كانوا يهتفون في طريق عودتهم لمنازلهم «تحيا البولشفية!». وما لبث بيزوتر أن أسس (Bourse de Travail) «مجتمع نقابات العمال» في القاهرة وعمل سكرتيرًا له. ولعب «المجمَّع» خلال شهر أغسطس دورًا شبيهًا بمركز نقابة مهنية يشرف على تشكيل نقابات جديدة (معظمها نقابات مهنية للعمال الأجانب المهرة) ويساعد في المفاوضات مع المستخدمين ويصدر نشرات يومية تقريبًا للصحافة فيما يتعلق بالإضرابات والنزاعات والمطالب ونشاطات النقابة. وادعى «مجمَّع النقابات» أنه يضم ١٥,٠٠٠ عضو في ١٢ نقابة ملحقة به، ولكن ذلك الرقم يبدو مبالغًا به.

تميزت موجة إضرابات أغسطس بعاملين مختلفين إلا أنهما متصلين. فالعمال الذين هم غالبًا من المصريين ممن يعملون في قطاع النقل وغيره من المشاريع الكبيرة المعدودة هم نواة اندفاعة الصراع الطبقي. وفي الوقت نفسه أعلن العمال في القطاعات المهنية والخدمات الذين هم غالبًا من الأجانب، الإضراب أو قاموا على الأقل بتشكيل النقابات وكان النضال في هذه القطاعات يُنسَّق من قبل مجتمع نقابات العمال الذي أسسه المتطرفون الإيطاليون. وتبدو الوحدة متماسكة راسخة بين المجموعات الإثنية والوطنية والدينية دون وجود أي

شيء يشير إلي صراعات داخلية ضمن صفوف المضربين، إلا أن موجة الإضراب بين صفوف العمال الأجانب سرعان ما انحسرت بعد عدة أسابيع. إذ أن أغلبيتهم قد حظي بمكاسب وفيرة من الملاك الصغار الذين يستخدمونهم وكانت نقاباتهم قد تم تأسيسها تأسيسًا متينًا فعادوا إلى أعمالهم. واعترضت السلطات البريطانية على «مجمّع نقابات العمال» الذي اعتبرتها مركزًا للتحريض المتطرف متصل بالحركة الوطنية. وبذل اللنبي جهدًا لنفي (كولاتو) إلى إيطاليا إلاأن جهوده لم تفلح في أول الأمر. وعندما شنت صحيفة (Egyptian mail) الموالية لسلطات الاحتلال حملتها الإعلامية ضد الجمعية وزعيمها (بيزوتو) وافق عمال المطبعة في الصحيفة على عدم المساهمة في طبع أي مقال معاد للمنظمة التي ترتبط بها نقابتهم. ولم يتم تسفير (كولاتو) و(بيزوتو) إلى خارج مصر إلا بعد نهاية سبتمبر وهي خطوة أثارت الرأي العام وأدت إلي إضراب احتجاجي قصير الأمد قام به عمال المطابع في القاهرة[٣٢] ونجم عن ترحيل هذين الناشطين الإيطاليين توقف «مجمّع نقابات العمال» الذي لم يعش طويلاً إلا أنه كان ذا نفوذ.

حل العقدة: إضراب ترام القاهرة:

في الحين الذي كان فيه (مجمّع النقابات) في أوج نشاطه كان التركيز الأكبر للاهتمام الرسمي والشعبي معًا منصبًا على إضرابات الترام في القاهرة والإسكندرية وهيلوبوليس. إذ أن الإضرابات التي كانت تضم العمال الأجانب كانت قصيرة الأمد عمومًا، وأغلبية فترات التوقف عن العمل التي قام بها العمال المصريون انتهت في أغسطس، إلا أن إضرابات الترام استمرت. وكان من الواضح في القاهرة بعد أن بدأ الإضراب بقليل أن القضية الأساسية هي الاعتراف بالنقابة. إذ ادعت شركة الترام القاهري أنها مستعدة للتفاوض مع عمالها إلا أنها رفضت بعناد وحزم التفاوض مع (محمد كامل حسين) أو أي شخص آخر يمثل نقابة عمال الترام. وكان العمال قد وطنوا العزم على أن يتم الاعتراف بنقابتهم وبينوا ذلك في اجتماع ضم حوالي ٢,٠٠٠ من العمال المضربين -وهم عمليًا القوة عبر وفود انتخبوا من الفروع المختلفة للشركة. ومثلت هذه الوفود شرائح مختلفة من العمال تمثيلاً عادلاً فكان ممثلو السائقين والجباة في المراكز الثلاثة للترام من المسلمين

المصرين غالبًا؛ أما الشخصان اللذان مثلا المفتشين روؤساء المحطات فكانا من الأجانب، وتألفت الوفود الممثلة للورشات من يهودي وإيطالي ومسلم مصري ومسيحي سوري. وبرزت الطبيعة غير الطائفية للنقابة والإضراب بصورة أوضح عندما ألقى كلمة الافتتاح قس هو الأب زكريا الأنطوني الذي تحدث عن مزايا الوحدة والتضامن، وصوت العمال في هذا الاجتماع (باعتراض صوت واحد) على نبذ اقتراح رئيس الوزراء بأن يتفق الرئيس والوفود النقابية على المفاوضة مع شركة الترام ليس كممثلين عن النقابة بل كممثلين عن المستخدمين في الشركة(٣٣).

انعقد اجتماع عام آخر بعد ثلاثة أيام في (مسرح السينما الكونية الأمريكي) وأكد من جديد على تمسكه بالقرار السابق كما تبنى استراتيجية جديدة لم يسبق لها مثيل ابتكرها رئيس النقابة. إذ اتفق العمال كي يجبروا الشركة على الاعتراف بالنقابة على أن يفوضوا النقابة لاستلام جميع الأجور المتراكمة المستحقة لهم من الفترة التي سبقت الإضراب، ووقعوا بيانات تطالب الشركة بإيداع أجورهم في حساب النقابة في مصرف (Banco di Roma). ورفضت الشركة كما هو متوقع التعاون، كما رفض العمال تقاضي أجورهم مباشرة من الشركة وانفرج المأزق بأن تعهد محافظ القاهرة بالتوسط وتراجع العمال إلا أن هذه الاستراتيجية ستعود للظهور من جديد إذ سيستخدمها (محمد كامل حسين) ثانية(٣٤).

كانت الصحافة الوطنية بالطبع شديدة الدعم للإضراب، واعتقد البريطانيون بأن اللجنة المركزية للوفد تقوم توزيع مبالغ كبيرة من المال على عمال الترام في العاصمة. كما قيل أن الوطنيين قد فرضوا أيضًا ضريبة خمسة عشر قرشًا على كل تاكسي في اليوم لصالح المضربين(٣٥). كما جاء دعم عمال الترام وانتقاد شركة ترام القاهرة أيضًا من دوائر خارج الدوائر السياسية ومصالحها في تقويض دعائم السلطة البريطانية، إذ قام (محمد طلعت حرب) مثلاً، المنادي باستقلال مصر الاقتصادي ومن ثم مؤسس مصرف (بنك مصر)، بدافع من الإضراب الطويل بكتابة سلسلة من المقالات في سبتمبر ١٩١٩ حول قضية سكة الترام، وهاجم (حرب) بضراوة بُنية الشركة وشروط التنازل السهلة التي منحتها إياها الحكومة المصرية وكان شديد النقد للهيمنة الأجنبية على اقتصاد مصر وحريصًا على

الترويج للتنمية الرأسمالية المصرية. بدأت شركة الترام القاهري آنذاك بالادعاء بأنها غير قادرة على زيادة أجور عمالها ما لم يسمح لها بزيادة أجرة ركوب الترام، إلا أن (حرب) احتج بأن مثل هذه الزيادة لن تعود بالفائدة إلا على مؤسسي الشركة ومديريها. كانت مقالات (حرب) تأخذ جانب العمال وتتعاطف معهم، ولخصت تقارب مصالح الطبقة العاملة الفتية والبرجوازية الصناعية المصرية الناشئة وكلتاهما تحاربان سلطة الرأسمال الأجنبي في بلادهما(٣٦).

كما عبر معظم الأوروبيين من الطبقة الوسطى ومن يركب الترام من الناس الشرقيين عن استيائهم من الشركة وتعاطفهم مع العمال. وقد مثل (أميل بولاد) وجهة نظرهم وهو محام من أصل سوري يمارس مهنته في المحاكم المختلطة والوطنية معًا. وقد نشر كتيب له بعنوان (ترام القاهرة في ١٩١٩) «Les Tramways du Care en 1919» أثناء الإضراب، وألقى (بولاد) اللوم فيه على الشركة. ويعتقد (بولاد) بأن منح العمال أجرًا أدنى يعادل ١٥ قرشًا وبزات رسمية مجانية، وتحديد يوم العمل بثماني إلى تسع ساعات، وإعطاء شروط معقولة بشأن أيام العطل، ودفع تعويض عند التسريح من الخدمة ومنح إجازات مرضية مدفوعة الأجر، كل ذلك سيضع حدًا لمشاكل العمال في الشركة. كما انتقد الإدارة للخدمات السيئة ولعربات الحافلات القذرة المزدحمة ولنقص عدد مقاعد الدرجة الأولى والعمال الذين لم تخضعهم الشركة لأي تدريب. وأدان (بولاد) خطة الشركة لدفع أجرة ركوب الترام ودعى إلى تخصيص ترامات بنصف الأجرة للعمال خلال ساعات معينة من اليوم. إلا أن هذا المطلب الأخير يبدو نابعًا من رغبة في فصل العمال عن الطبقة الوسطى أكثر منه تعاطفًا مع معاناة العمال الفقراء. واقترح (بولاد) رغبة منه في حماية المصالح العامة ووضع حد للكفاح المستمر للطبقة العاملة أن يتم تعيين محام مستقل وغير منحاز في أقسام الشركة المعنية بتعيين العمال وتنظيمهم. وقدمت اقتراحاته إلى اجتماع عام لركاب الترام عقد في سينما (أوبليسك) في الثامن والعشرين من سبتمبر، وتم اختيار أربعة وفود للمساعدة في التوسط لإنهاء الإضراب الذي دام حتى ذلك الوقت سبعة أسابيع.

لم تتدخل السلطات البريطانية مباشرة لإنهاء الإضراب -وهو مؤشر على مدى الضعف الذي ألم بها من جراء الثورة فأوهن من تحكمها بأمور السلطة في مصر- إلا أنها كانت

شديدة القلق حيال المضامين السياسية الخطرة للإضرابات المتواقتة في ترام القاهرة والإسكندرية وهليوبوليس. وقد كتب أحد المسؤولين يقول:

«إذا ما نجحت الإضرابات في فرض مطالبها فإن نجاحها لن يكون نصرًا لهم فقط بل سينظر الأهالي إليه كهزيمة للمستخدمين والسلطات معًا وهذا سيشجع جماهير الناس على إثارة الشغب»(٣٧).

وبناء على ذلك تم اتخاذ إجرئين في نهاية أغسطس لخنق موجة الإضراب التي بدأها عمال ترام القاهرة. فتم القبض أولاً على (محمد كامل حسين) بحجة أنه يحاول تنظيم عمال (العنابر) وحضهم على الإضراب. وكان عمال ورشة السكة الحديدية قد أضربوا إضرابًا لم يطل أمده في منتصف أغسطس إلا أنهم عادوا إلى العمل ولم تصدر عنهم أية بادرة أخرى حتى حلول الصيف. واستمرت نقابة عمال الترام بالعمل رغم اعتقال (حسين) وبقي العمال على إضرابهم(٣٨).

كان الإجراء الآخر أبعد أثرًا في نتائجه؛ إذ حتى ذلك الحين لم يكن هناك نظام مؤسساتي لحل نزاعات العمال. وإذا ما كان الإضراب أو النزاع على درجة من الأهمية يقوم محافظ المدينة أو حتى رئيس الوزراء بجمع الطرفين معًا في محاولة لحل الخلاف.

لم يتمكن هذا النظام من مجاراة موجة إضرابات أغسطس وانهار تمامًا فأعلنت حكومة (محمد سعيد باشا) بتشجيع من الجنرال اللنبي إنشاء (مجلس صلح عمالي) في ١٩ أغسطس. وكان على هذه الهيئة تحري أصول النزاع بين العمال ومستخدميهم وتعيين وسطاء لعقد جلسات المفاوضات واقتراح إجراءات لحل الخلاف، ولمشاركة في التطورات الجارية لتمثيل العمال والمستخدمين. كان أول رئيس لمجلس الصلح هو الدكتور (ألكسندر جرانفيل) (Alexander Granville) الذي كان يشغل أيضًا منصب رئيس مجلس المحجر الصحي ونائب رئيس لجنة بلدية الإسكندرية ورئيس الصليب الأحمر، وكان الأعضاء الآخرون في المجلس (رفلة تادروس بيه) موظف حكومي و(محمد صادق بيه) رئيس مكتب النائب العام في الإسكندرية و(ويليام هورنبلور) وهو موظف بريطاني مالبث أن استقال(٣٩).

إن إنشاء مثل هذه الهيئة المختصة للعناية بشؤون نزاعات العمال هو دليل واضح على مدى اهتمام المسؤولين البريطانيين المستعمرين والحكومة المصرية بهذه الظاهرة الجديدة للنزاعات الطبقية. وكان واضحًا أن الوقت قد حان لتطوير وسيلة ما لتخفيف أثر الكفاح العمالي الذي قد ينفجر ويهدد الاستقرار السياسي لنظام الاحتلال ومصالح رأس المال الأجنبي. إلا أن مجلس الصلح العمالي لم يُمنح سوى سلطات محدودة للغاية تماشيًا مع مبادئ الليبرالية التقليدية، فلم يكن بوسعه فرض أحكام ملزمة أو فرض تنفذ ما تتوصل إليه الاتفاقات التي تمت تحت إشرافه، بل تقتصر صلاحيته على تبليغ ما توصل إليه من نتائج واقتراح توصيات. كما لم يكن باستطاعة المجلس التوسط في كل نزاع وعاد أمر التوسط من جديد يقع على كاهل المحافظ في المدينة إلا أن إنشاء مجلس الصلح كان خطوة أولى هامة خطتها الحكومة المصرية في الاعتراف بأهمية الطبقة العاملة والحركة العمالية وفي استخدام طرق للسيطرة دون اللجوء إلى الشرطة.

كان المسؤولون البريطانيون يعتزمون المضي إلى أبعد من ذلك في الخريف الآتي، إذ بحث السير (مايلز تشيتام) Miles Cheetham الذي حل محل اللنبي خلال فترة غياب الأخير في إنجلترا ـ مع وزارة الخارجية مسودة مشروع اعتراف رسمي بالنقابات المهنية للعمال من غير الموظفين من المراتب العليا، ويشترط في كل حالة موافقة وزير الداخلية.

كانت الحكومة المصرية في حاجة ماسة لزيادة شعبيتها، وأبدت كما يقال استحسانها للفكرة. فامتلاك السلطة لرفض منح مكانة قانونية رسمية للنقابات التي لم توافق الحكومة على دستورها سيكون وسيلة فعالة لبسط السيطرة في الحين تتمكن المحاكم من حل أى نقابة يتعارض مسلكها مع السياسة العامة. إلا أن المفوض السامي كان يشعر بالقلق حيال ما سيفهمه الناس من تلك الخطوة في زمن انتشر فيه النضال العمالي والتحريض الوطني.

وأبرق (تشيتام) إلى (كيرزون) Curzon يقول:

«إن اعتراف الحكومة سيعطي قوة [للحركة النقابية المهنية] وسيُعد نصرًا للمتطرفين ومن المشكوك فيه أن تثبت سياسة الحكومة في الظروف الحالية وبالشكل المطروح، فعاليتها . . . أعتقد بأن القانون قد يفسر على أنه دليل ضعف في الوقت الحاضر وسيزيد من تأثير المتطرفين»(٤٠).

وفي نهاية المطاف طرح الاقتراح جانبًا، واستمر سنوات عديدة قبل أن يحتل الاعتراف الشرعي بالنقابات مكانًا جديًا على لائحة أعمال الحكومة. وفي عام ١٩١٩ كان المسؤولون البريطانيون الذين أداروا شؤون مصر يشعرون بخشية شديدة لها ما يبررها من أن النقابات الجديدة ستكون أداة في يد (الوفد) وربما العناصر المتطرفة الأخرى تتمكن من خلالها من تعبئة الطبقة العاملة لفرض هذه الخطوة. وكان إنشاء مجلس وساطة بصلاحيات محدودة هو أبعد هو أبعد ما هم مستعدون للمضي فيه في مواجهة بروز حركة عمال مصرية ناشطة.

كانت أولى المهام الرئيسية التي اضطلع بها مجلس الصلح العمالي الجديد هي تسوية إضراب الترام القاهري الذي بقي مستعصيًا على الحل. إذ ادعت الشركة أنها غير قادرة على تقديم أية تنازلات كبيرة ما لم تزدد أجور الترام، على الرغم من أن المحاسبين الذين انتدبتهم الحكومة لدراسة دفاتر حسابات الشركة لم يقبلوا هذه الحجة، ولم يتم التوصل إلى اتفاق إلا مع بدايات شهر أكتوبر واستأنفت خدمات الترام حركتها في الخامس من ذلك الشهر بعد سنة وخمسين يومًا. حصل السائقون والجباة بموجب اتفاقية أكتوبر على زيادة في أجورهم وبلغ ما يتقاضونه في اليوم ما بين ستة عشر وواحد وعشرين قرشًا إذ ما أدخلنا في الحساب الإضافات بسبب التضخم المالي. كما حصل العمال الآخرون في شركة الترام القاهري على زيادة في الأجور، إذ وافقت الشركة على إعادة جميع المضربين إلى أعمالهم وعلى عدم معارضة نشاطات النقابة مع أنها استمرت في رفض الاعتراف فعلاً بالنقابة أو التعامل معها. وكان على جميع العقوبات التي يفرضها المفتشون أن تمر على قسم المرور للموافقة عليها بعد استشارة لجنة التفتيش التي يتحتم عليها أن تضم ممثلاً عن الإدارة يتكلم العربية ومستخدمًا من الموظفين يقوم بالتسجيل، وعاملاً تعينه الشركة. ومن الأمور الهامة أيضًا الوعد الذي قطعته الشركة بأن تنشر (بالفرنسية والعربية) وتوزع نسخًا عن قوانين العمل فيها وشروط الخدمة (لائحة الخدمة) على العمال. وانتهى كذلك الإضراب في ترام الاسكندرية وهيلوبوليس على أساس اتفاقية مشابهة لتلك التي تم التوصل إليها في القاهرة. إلا أن الإضراب في الإسكندرية

لم يصل إلى تسوية إلا بعد أن هددت لجنة البلدية التي أعياها تصلب شركة الترام وخططها لمضاعفة أجور الترام، بأن تشتري امتيازات الترام وتدير المؤسسة بنفسها(٤١).

كانت تسوية إضرابات الترام هي آخر نبضة في موجة الإضرابات العارمة التي تفجرت في منتصف أغسطس. تقلّبت أحوال عمال «العنابر» بين اضطراب وهدوء خلال فترات الصيف والخريف وبدا أن إضرابًا ما وشيك الوقوع في نهاية أكتوبر. إلا أن عمال الترام اقتنعوا في النهاية بإضراب احتجاجي دام أربعًا وعشرين ساعة للمطالبة برفع الأجور، ولم يكن عمال (العنابر) إجمالاً مشتركين في النضال العمالي إلا مشاركة هامشية في النصف الثاني من عام ١٩١٩(٤٢). إن عمال الترام وخاصة العاملين منهم في القاهرة هم الذين أشعلوا فتيل الاضطرابات العمالية، وهم الذين استمروا في الإضراب لفترة طويلة بعد أن عاد العمال المصريون والأجانب - الذين اقتفوا خطواتهم في البداية - إلى أعمالهم. وجسدت اتفاقية أكتوبر الأول ١٩١٩ التي أنهت إضراب عمال ترام القاهرة مكاسب عظيمة للعمال خاصة فيما يتعلق بالأجور إلا أنها لم تخل من تنازلات، فلم ينجح العمال في الحصول على حق الاعتراف بنقابتهم أو بتعويض عن التسريح من الخدمة كما بقيت تركيبة لجنة التحري على ما هي عليه فلم تمنحهم الحماية الفعالة التي كانوا يسعون إليها لمواجهة المعاملة الجائرة التي تمارسها الإدارة ضدهم. ومع ذلك فقد اعتبرت الاتفاقية نصراً للعمال وأصبحت نقطة مضيئة يرجعون إليها في العديد من الصراعات التي خاضوها في السنوات المقبلة. وتعد هذه الإتفاقية مقياسًا للدرجة التي بلغتها الظروف السياسية المواتية التي أتاحت لعمال ترام القاهرة الظفر بالمكاسب الهامة التي حصلوا عليها في ١٩١٩ والتي مرت عقود طويلة من السنين قبل أن تتحقق الوعود التي قطعت في اتفاقية أكتوبر كاملة.

إن الانتفاضة الشعبية التي ثارت في الربيع الذي سبق موجة الإضراب هي التي جعلت من الإضرابات المتتالية في أغسطس ١٩١٩ أمرًا ممكنًا. لقد فتحت الثورة الوطنية ضد الحكم البريطاني الباب على مصراعيه أمام التنظيم العمالي النضالي. وقد ضمنت في الحين نفسه الزيادة المتصاعدة في معدلات التضخم المرتفعة استمرار النشاط العاملين في مشاريع

اقتصادية ضخمة وفي مؤسسات النقل على الاندفاع إلى العمل النضالي، وليس هذا وحسب بل مكّنهم من كسب شرعية شعبية ودعم مادي في كفاحهم. وكانت جهود العمال لتحسين ظروف معيشتهم تعتبر جزءاً لا يتجزأ من نضال الأمة المصرية بأكملها لتحرير نفسها من ربقة السيطرة الأجنبية، واستمرت هذه الوحدة في الهدف، تؤجج التعاطف الشعبي مع العمال خلال الصيف والخريف من ذلك العام حتى عندما كانوا يناضلون لتحقيق مطالب اقتصادية محضة. وقد انضم العمال الأجانب في مصر أيضًا إلى المطالبة بالشروط نفسها، وانتهزوا الفرصة التي سنحت لهم من جراء ضعف النظام الاستعماري فقاموا بتشكيل نقابات جديدة والتصدي لرؤسائهم في العمل. وتأثر العديد من العمال الأجانب بالاشتراكيين الإيطاليين الذين رسخوا دعائم فكرة جديدة ومتطرفة - إلى جانب أمميتهم ومناهضتهم الإمبريالية - وهي فكرة الهوية الطبقية والوحدة بين المجموعة الإثنية وأفراد المهنة الواحدة. وقد يبدو الأمر على شيء من التناقض إذ نجد أن العمال الأجانب لم ينضموا إلى رفاقهم المصريين في نضالهم المشترك ضد رؤسائهم إلا عندما بلغت الوطنية المصرية أوج نشاطها وفعاليتها، إلا أن ما حدث في الواقع هو أن انبعاث الوطنية من جديد هو الذي أتاح المجال لظهور الحركة العمالية التي تمكنت إلى حين ما من ضم عمال جنسيات مختلفة تحت لوائها. وقد تأسست في فترة الصراع السياسي الذي شاركت فيه أعداد هائلة من شعب، أرضية مشتركة مكنت العمال المصريين الذين يناضلون بدافع من الظلم المحيق بهم في أماكن عملهم وبالعاطفة الوطنية، من الوقوف جنبًا إلى جنب مع رفاقهم الأجانب على قدوم المساواة.

كان هناك ما يُقَّدر بإحدى وعشرين نقابة نهاية ١٩١٩ تعمل في القاهرة، وسبع عشرة نقابة في الاسكندرية وعدد آخر في مدن قناة السويس والدلتا وغيرها من المدن[٤٣]. لقد شهدت هذه السنة بالغة الأهمية ولادة الحركة العمالية المصرية المرتبطة بعرى وثيقة مع الاندفاعة الوطنية التي ظهرت في الوقت نفسه. وستحمل هذه الحركة إلى وقت غير قصير البصمات التي تركتها عليها ظروف ولادتها والتي ستأخذ شكل علاقة خاصة مع الحركة الوطنية المصرية. وهذا لا يعني أن سنة ١٩١٩ قد حددت معالم الأحداث المستقبلية للحركة العالمية المصرية مسبقًا ولكن هذه الثورة كانت التجربة التي أسهمت بأشكال شتى

في صياغة الحركة النقابية المصرية ـ تجربة لعبت دورًا كبيرًا في قولبة المنظور العقائدي والسياسة التنظيمية لكل من العمال النقابيين والوطنيين البرجوازيين الناشطين في شؤون الحركة العمالية. وستترسخ «الدروس» التي لقنتها سنة ١٩١٩ للعمال عبر التجارب اليومية والنضال الذي خاضوه داخل دائرة العمل وخارجها. وأسهم ذلك في رعاية تبعية مستمرة للوطنيين البرجوازيين كزعماء أو مناصرين وعلى الوطنية الرجوازية كإطار عقائدي مهيمن. وبالطبع ظهرت أفكار وتيارات موازية وستفضي مع الوقت إلى تفتح العديد من إشارات الاستفهام حولها، إلا أنه ١٩١٩ كان ذلك كله سابقًا لأوانه بكثير، وخلال بضعة شهور عاصفة برزت للوجود الطبقة العاملة المحلية واتخذت مكانها بفاعلية وحزم على مسرح التاريخ بالأشكال التي اختارتها لنفسها من صيغ التنظيم والنضال. ولن تخلو مصر بعد اليوم من حركة نقابية تضرب جذورها في الأعماق بين صفوف العمال، مهما كانت ضعيفة أو مفككة أحيانًا، وتظل عاملاً هامًا في الحياة العمالية والسياسية.

الهوامش

١- لمطالعة تأثير الحرب على مختلف الطبقات انظر كتاب عبد الرحمن رمضان «تطور الحركة الوطنية المصرية من سنة ١٩١٨ إلى ١٩٣٦» (القاهرة) صفحات ٦٦-٨٢. وللاطلاع على سرد تقليدي وطني لأحداث الثورة راجع كتاب عبد الرحمن الرافعي «ثورة ١٩١٩» (القاهرة، الطبعة الثالثة) الجزء الأول، الصفحات من ٤٠ إلى ٤٤.

٢- بريطانيا العظمى/ وزارة الخارجية، أرشيف مكتب السجلات العامة: Fo 407/ 186/ 325. استنادًا إلى العيساوي فإن سوء التغذية التي نجمت عن الحرب كان لها تأثير كبير في نسبة الوفيات في مصر حيث ازداد العدد الإجمالي للوفيات في السنة ٣٠٠,٠٠٠ قبل الحرب إلى ٥٠٠,٠٠٠ في ١٩١٨. راجع شارل العيساوي:

Egypt at Mid-Century (London, 1954) p.41

٣- انظر على سبيل المثال: مصر، محفوظات مجلس الوزراء، وزارة الأشغال، مصلحة السكة الحديد، العلبة المؤرخة «٢ يناير ١٨٨٢ - ٢٢ ديسمبر ١٩١٨»، التماس كلمة حق أوحت بنشرها «عواطف الإخلاص» وكذلك «سدان التماس كومسارية السكة الحديد»، وهما منشوران صدرا بالإجماع عن عمال: السكة الحديدية في فترة ما بين نوفمبر ١٩١٦ وأكتوبر ١٩١٧.

٤- مقتطفة من Ronald Seth, "Russell Pasga" (London, 1966), p. 130.

انظر أيضًا: أمين عز الدين في كتابه «تاريخ الطبقة العاملة في مصر منذ نشأتها حتى ثورة ١٩١٩»، القاهرة ١٩٦٧) صفحات ١٦١-١٧٤.

٥- «المقطم»، ٦ مارس ١٩١٩، مأخوذة عن عز الدين (١٩٦٧) ص. ١٨٤

٦- للإطلاع على سرد أكثر تفصيلاً عن هذه الأحداث راجع (الرافعي)، ١٩١٩، (رمضان)، «تطور..» أو (ماريوس ديب):

Party Polities in Egypt:The walfd and Its Rivals:1919-1936 (London,1979), ch. 2.

٧- انظر ;Egypte, Ministére Finance, Annuaire Statistique 1914, pp. 218-19
Egypte,Ministére des Finance,Annuaire Statistique1919, pp. 138-40.

٨- محمد ذكي علي، «تقرير عن حالة عمال الترام بالقاهرة» (القاهرة ١٩٢٠) أمين عز الدين، «تاريخ الطبقة العاملة المصرية ١٩١٩- ١٩٢٩» (القاهرة ١٩٧٠) صفحة ١٦ .

٩- الرافعي، (١٩١٩)، الجزء الأول، صفحة ١١٧-١١٩ ؛ «الوطن». ١٤مارس ١٩١٩ مقتطفة من كتاب عز الدين (١٩٧٠) صفحة ١٦ . حول السمعة العامة الرديئة لشركة الترام انظر كتاب أميل بولاد: Emile Boulad, Les Tramways du Caire en 1919 (Cairo 1919) p. 14-19.

١٠- انظر Fo 141/748/8839/1, notes by Thomas a Masworth

١١- الرافعي «١٩١٩»، الجزء الأول صفحة ١٢٦ ، وميخائيل مصري «Micheal Messeri» «
,1919-1936-1: Tza'adim «Thu'at hapo'alimbazira hapolitit bemizayyim rishonim, Hhamisrah Hahadash 21(1971): 148;Seth, Russel Pacha, p. 146.

١٢- الرافعي، «١٩١٩» صفحة ١٦٨-١٦٩ ، للإطلاع على الروابط بين المجموعات السرية وبعض الوافدين البارزين وخاصة عبد الرحمن فهمي الذي كان الأمين العام للجنة المركزية الوفدية في القاهرة انظر كتاب محمد أنيس: «دراسات في وثائق ثورة ١٩١٩، الجزء الأول: المراسلات السرية بين سعد زغلول وعبد الرحمن فهمي (القاهرة ١٩٦٣) وكتاب «رمضان» : تطور. . . ، صفحة ١٥٨-, ١٧٥

١٣- محمد زكي على: تقرير عن حالة عمال الترام بالقاهرة مع كلمة عن العمال (القاهرة ١٩٤٥ ص ١٢ ؛ وعز الدين (١٩٧٠) ص ٢٦-٢٨ .

١٤- انظر .Fo 141/687/8705/2

١٥- انظر مثلاً ,Earl of Cromer, Modern Egypt (London, 1908), p. 1, ch. 1
11,ch5, 61-2

كان هذا الكتاب مرجعًا من المراجع التي يقرؤها المسئولون البريطانيون في مصر ويعتبرون ما جاء فيه حقيقة لا جدال فيها وعصارة حكمة وخبرة الحاكم الفعلي لمصر عبر عقدين من السنوات.

١٦-راجع Messeri «Thu'at hapo'alim»,1,p. 145

١٧- راجع Fo 141/687/8705/3,4

١٨- راجع Fo 141/687/8705/28, Blakeney to Cheetham, October 23, 1919,

وأيضًا (الرافعي) «١٩١٩»، الجزء الأول صفحة ١٢٥-١٢٦، ١٣١-١٣٢، ١٤١؛ ومذكرات عبد الرحمن فهمي باشا (في دار الوثائق، القاهرة) ص ١٢٢,

١٩- انظر Fo 141/687/8705/8, Macauley to General Officer Commanding Forces in Egypt, March 22 1919

٢٠- انظر Fo 141/781/8915, çentral staff inteligence, April 10,28 ; Fo 141/687/8705/14, Fo 407/184, Alleenby to Curzon, no. 277, May 1-2-1919

٢١- انظر France, Archives of the French Embassy in Cairo (hereafer F) 1512, Henri Naus (general director of the Sugar company) to the French minister in Cairo, Abril 30, 1919. 22, al-Rafiti, 1919, pp.138-9

٢٢- انظر الرافعي، «١٩١٩»، ص ١٣٨-١٣٩.

٢٣- انظر Fo 141/781/8915, Reportes of April 28, May 7 July 8, 1919.

٢٤- مقتطف من «أنيس»: دراسات. . . ص ١٥٤.

٢٥- انظر Fo/510, Services de Information de la Marine dans le levent ,1919, de l'agent D.»30 March Port Said, (hereafter SIML), no. 198-CE, .7-9/7392/487/141/ Fo ;«Report

٢٦- انظر Fo 407/185/27,Alleenby to Curzon, July1, 1919; Fo

407/185/136,Alleenb,to Curzon, July12, 1919; F/512, SIML, no.210-CE, May 6,1919.

كان العمال اليونان والإيطاليون في نقابة «الفونيكس» يتعانون تعاونًا وثيقًا باستثناء، العمال اليونان الذين هم من جزر الدوديكانيز (التي كانت آنذاك تحت الحكم الإيطالي) والذين كانوا معادين حيال رفاقهم من العمال الإيطاليين.

٢٧- انظر Fo 141/781/8915, May 14, 26, June 4, 1919, Fo 141/487/7392/2, 3,4 5; F/S10, SIML,no.213-CE,.(May 17,1919) and no.214-CE,(May22,1919)

٢٨- انظر F/39,p. Lefevre-pontalis to S. Pichon, Minister of freign Affaires, June 5, 1919,

أيضًا Fo 141/487/7392/23,1919

٢٩- انظر Fo 407/185/57,Alleenby to Curzon, July22,1919

٣٠- انظر Note»Fo 141/781/8915,June 3, 1919; Fo 141/748/8839/12, D. ,Granvlle 1919, 6 October, «on the Strike of Cairo Electric. Tramway

وأيضًا: محمد زكي علي «تقرير...»، ص ١٢٠.

الرافعي (١٩١٩)، الجزء الثاني، ص ٢٩٠.

٣١-انظر Fo 141/748/8839, Department of Public Security/Military Inteligence, Augast 10, 1919

أيضًا, Fo 407/185/57,Alleenby to Curzon, July22,1919 ; Fo 407/185/171, Cheetham to Curzon, September8, 1919; Fo 141/779/4065/12

٣٢- انظر; La Bourse Egyptienne Augast 21,1919Fo 407/185/137, 171, 215; Fo 141/781/8915; F/39, Alexandria, September 20,1919.

٣٣- انظر La Bourse Egyptienne Augast 18, 1919

٣٤- انظر La Bourse Egyptienne Augast 19, 27, 1919; Fo 141/748/8839/39, Augast 21,1919

يبدو أن مصرف Bancodiroma عمل كمقر إيداع وكقناة إيداع لأموال الوطنيين والعمال وهذا يدل على العلاقة الخاصة القائمة بين بعض شرائح المجموعة الإيطالية في مصر وحركة الاستقلال. كان المسؤولون في شركة الترام والبريطانيون مدركيk بالطبع للدور الذي يلعبه المصرف، انظر على سبيل المثال:

Fo 141/748/8839/7.

تقرير وزير الدولة للشؤون الخارجية المرسل إلى المندوب السامي في ١٥ سبتمبر ١٩١٩ والذي يتضمن نسخة من رسالة حول هذا الشأن من (جاستون ايثير) من إدارة شركة الترام القاهري الأساسية في بروكسل.

٣٥- انظر Fo 407/185/205, Cheetham to Curzon, Augast 18, 1919; Fo 141/781/8915,Augast26 , September 6,1919.

٣٦- نشرت هذه المقالات أصلاً في جريدة «الأهرام» وانتهت في ١٧ سبتمبر ١٩١٩، ونشرت كذلك في كتاب حافظ محمود «طلعت حرب» (القاهرة ١٩٣٦) ص. ٧٤-٨٢. وللدراسة أشمل حول طلعت حرب وتاريخ بدايات بنك مصر انظر:

Eric Davis: Challenging colonialism: Bank Misr and : Egyption Industrialization, 1920-1941 (Princeton: Princeton University Press, 1983).

٣٧- انظر 141/781/8915,Augast18, 1919

٣٨- المصدر السابق ٢٥ أغسطس ١٩١٩

٣٩- انظر La Bourse Egyptienne Augast 19,1919

٤٠- انظر Fo 407/185/181,202,208, Cheetham to Curzon,September 25, 26, October6, 1919; /219 Curzon to Cheetham October 13, 1919,

٤١- انظر

Fo 141/748/8839/12, Granville, "Note" , October 6, 1919; Belgium, Ministére des Affaires Etrangéres, N. Leysbeth (Consul in Alexandria) to Paul Hymans, Foreign Minister,September 22 October 10, 1919 La Bourse Egyptienne Augast-October1919; Passing Fo 141/687/8705, Macauley to the Residency. September1, 1919, /27, Major Countery, Intelligence, to the Residency, October, 22, 1919; /28, Blakeney (ESR general manager) to Cheetham, October 23, 1919; Fo 407/186/325; Fo 141/781/8915, Intelligence October 27,1919.

يمكن تفسير همود عمال «العنابر» وانعدام نشاطاتهم بالإجراءات القميعة التي اتخذت ضدهم مثل اعتقال مزك حسين وتهديدات الحكومة لوضع حراسة عسكرية على السكك الحديدية، وكذلك بأنهم حصلوا فعلاً على زيادات لا يستهان بها على أجورهم في وقت سابق من ذلك العام.

٤٢- انظر

A. D. I. El-Gritly, "The Structure of Modern Industry In Egypt", L'Egypte Contemporaine, no. 241-2 (November-December 1947).

التحول في السياسات المدينية السورية

أحياء دمشق أثناء الانتداب الفرنسي

فيليب س. خوري

كانت سنوات الحرب العالمية الأولى هامة جدًا في السياسات المدينية في سوريا فقد كانت البلاد في مرحلة انتقالية ومرتهنة بين أربعة قرون من الحكم العثماني وبين الاستقلال الوطني، وعلى الرغم من أفول نجم الإمبراطورية وتوفر أشكال جديدة من التنظيمات الاجتماعية والسياسية فقد بقيت ثمة نظرة عثمانية مميزة إلى النخب المدينية السورية، في هذه الأثناء احتلت فرنسا المنطقة واتسم حكمها بقلة المهارة وبقدر متزايد من عدم اليقين، وقد نص نظام الانتداب نفسه على أن فرنسا لا تستطيع أن تبقى في سوريا بشكل غير محدود، ومع أن النزعة القومية العربية كانت غير ثابتة الدعائم ولا واضحة فقد أصبحت هي الفكرة المسيطرة في ذلك الوقت ودوّت صيحة الاستقلال في كثير من أنحاء سوريا وكان صداها يومئذ أكثر ارتفاعًا وأشد وضوحًا في مدنها وهي المراكز التقليدية للحياة السياسية.

وقد حافظت المدينة السورية طيلة فترة الانتداب الفرنسي على مكانتها المحورية الهامة والتي تعود إلى العصر الوسيط فالجامع الذي يحتشد فيه جمهور المصلين والقلعة والأسواق المركزية ومزيج من الأحياء السكنية القديمة. وظلت متسمةً بتصدعات عميقة بين الطوائف الدينية المختلفة والجماعات العرفية، وبين الأغنياء والفقراء وبين التجارات المتعددة وكذلك بين السكان الذين عاشوا في المدينة منذ زمن طويل وبين المهاجرين من الريف حديثي العهد بالإقامة فيها. وظل الحرفيون منظمين تنظيمًا هشًا في تعاونيات (أصناف) وكان أهل كل حرفة يتجمعون معًا وفي شارع واحد على الأغلب أو زقاق. وكانت الأقليات الدينية مسيحيين ويهودًا محصورة في أحيائها الخاصة وفي أماكن عبادتهم (باستثناء قلة نادرة من المثقفين والأغنياء). كانت الأحياء السكنية نظيفة وغارقة في حياتها الضيقة ونادرًا ما كان

أحد يفكر بالجماعة كلها أو يعنى بمصالحها. «وكانت أكثر التصدعات حدة، في بعض النواحي، هي التي توجد بين الأحياء المختلفة التي كان كل منها منفصلاً عن الآخر بأسوار وبوابات محكمة الإغلاق منذ الغروب على أيدي رجال يحرسونها. وقد نجم هذا الفصل الطبيعي عن عوامل عديدة ربما كام أولها «تعبيراً عن دافع فطري إلى الحماية من خلال الجماعة»[١].

ومع أن الأحياء[٢] حافظت على تميزها وهدفها في أوائل القرن العشرين إلا أن تماسكها قد بدأ يتآكل بفعل القوى الاجتماعية الجديدة وكان ذلك نتيجة مباشرة للتغيرات البنيوية التي عصفت بالشرق الأوسط منذ أوائل القرن العشرين، تغيرات في الإدارة والقانون، في التجارة والصناعة والزراعة، وفي حركة البضائع والأشخاص والأفكار وأكثر من ذلك كله في علاقات الدولة العثمانية بأوروبا. ولم يُحدث ذلك كله تحولاً في الأهمية النسبية للمدن السورية من الدخل باتجاه الشاطئ وحسب بل كان هناك تحول في الأهمية النسبية لأقسام مختلفة من المدينة وتغيرات في أولويتها ووظائفها الاقتصادية والإدارية.

كان اندماج الشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي يعني، أن الاقتصاد المحلي القديم يتلاشي، مع اعتبار لاختلاف السرعة والإيقاع، كاقتصاد رعوي أو ذي قوام زراعي ويفسح الطريق أمام زراعة مستقرة وذات أسواق موجهة وفي أثناء ذلك أخذ يتأسس اقتصاد وهيكل قانوني للملكية وتركيز إلى الحد الأقصى للتملك وكانت المدن قادرة على بسط نفوذها إلى ما هو أبعد من الريف المجاور لها مباشرة، وتخلق بذلك وحدات[٣] اقتصادية وسياسية إقليمية أكثر تكاملاً.

وثمة نماذج من الهيمنة على الأراضي اجتثت الفلاحين وشجعت على ازدياد الهجرة إلى المدن. كما أن نماذج جديدة من التجارة والإنتاج أسرعت في إفقار بعض الأحياء وإغناء بعضها الآخر، وساعد تمركز الثروة الذي تزاوج مع انتشار الثقافة الحديثة على الإسراع بعملية الاختلافات الطبقية، وتحرك المهاجرون إلى داخل الأحياء التي هجرها الأغنياء والمثقفون الجدد، كما أن الدولة أسكنت لاجئين في هذه المنطق، وسكن مهاجرون آخرون ولاجئون في ضواحي المدينة وخلقوا بذلك أحياء هامشية فقيرة.

كما ساعد على حركة السكان إلى داخل المدن السورية وإلى خارجها وسائل السفر الجديدة الرخيصة والحرب العالمية الأولى التي نشّطت الهجرة إلى الأراضي المجاورة وإلى الغرب. وأفاد نماء السوق الاقتصادية تدريجيًا في خفض الحواجز بين الأحياء وبين الجماعات الدينية والعرقية وشجع بعدئذ أشكالاً راقية من التكامل الاجتماعي والتنظيمات في المدينة كلها وقد ساند هذه العملية دولة تم تحديثها وتقويتها وأصبحت قادرة بصورة متزايدة على توطيد سلطتها بطرق لم يشعر بها السكان من قبل أبدًا.

ومع أن رياح التغيير في سوريا قد اشتدت بعد الحرب العالمية الأولى فيجب ألا تبالغ في تأثيرها على السياسات المدنية، وعلى سبيل المثال اتصفت ممارسة السلطة السياسية المحلية بدرجة كبيرة من الإستمرارية التي لم يمزقها انحلال الإمبراطورية العثمانية وحلول الانتداب الفرنسي محلها وفي معظم الحالات ظل الأشخاص الذين كانوا يتمتعون بالأهمية في الشؤون المحلية في ظل العثمانيين هم أنفسهم أو جاء أولادهم يمارسون النفوذ السياسي في ظل الفرنسيين. واستمر القادة السياسيون في تنظيم أساليب دعمهم الشخصي كما كانوا يفعلون في أواخر زمن العثمانيين وظلت القيادة المدينية البناء الأساسي الراسخ للنفوذ السياسي في سوريا وإلى جانب قلب السياسات المدينية كانت الأحياء، وهي الميدان التقليدي الذي تمارس فيه القيادة السياسية عملها ومنه تستمد الكثير من دعمها.

وعلى الرغم من استمرارية الأهداف والأشخاص وحتى طرائق التنظيم فقد كان القادة السياسيون في ظل الانتداب مجبرين على توسيع مدى عملياتهم لكي يحافظوا على قوة مستقلة ونفوذ. ولم تكن العلاقات في ظل عداء مفتوح مع المسيحيين وفي ظل قوة إمبريالية تشبه في سلاستها تلك العلاقة التي كانت لهم بالعثمانيين. وكانوا ينظرون إلى الفرنسيين كسلطة غير شرعية. ولحسن حظ القادة المدينيين أوجدت قوى التغيير طرائق جديدة جاهزة وآليات عمل، ومؤسسات و طبقات يستطيعون أن يعودوا إليها ليقووا من مراكزهم وليدعموا سلطتهم وبدأت ولاءات جديدة للمدينة وللدولة وفي آخر الأمر للقومية تحل عرى الروابط بالحي والأسرة والقبيلة والزمرة الطائفية. لقد أنتجت القومية حركات ومنظمات شديدة التعقيد ومقياسًا إقليميًا(٤).

ولم تستطع الأحياء القديمة ـ التي تتميز بمساجدها ومآخذ مياهها وحماماتها وحوانيتها الصغيرة ومقاهيها ـ أن تنأى بنفسها عن الظروف المتغيرة، وقد حافظ بعضها على قدر معين من الثبات ولكن أكثرها لم يفعل. ومما يدعو للسخرية أن سكانها على قدر ما بلغوه من مستويات عالية في الوعي السياسي والتنظيم، ظلوا يعانون تآكلاً مستمرًا في السيطرة على السياسات المدينية والقوى الاجتماعية الحية.

وفي خارج الأحياء كانت مؤسسات جديدة وطبقات تولي قدرًا عظيمًا من الاهتمام والوقت للقيادات المدينية بحيث أصبحت من خلال العمل نقاطًا جديدة ومتحركة ومحورية للمقاومة الوطنية. وعلى الرغم من بقاء الأحياء إحدى الأسس الراسخة للسياسات المدينية أثناء الانتداب الفرنسي فإن مركز الجاذبية السياسية في المدن السورية بدأ يتحول بصورة لا رجعة عنها.

أحياء دمشق

ما من مدينة أكثر أهمية ولا ملاءمة إذا أردنا تمحيص سمات التغيير في سياسات المدن السورية، من دمشق فهي التي جسّدت بطاقاتها كأكبر تجمع وكعاصمة ومركز للصراع من أجل الاستقلال الوطني ضد الفرنسيين وشكلت وعكست تقريبًا جميع الاتجاهات السياسية الرئيسية في تلك المرحلة، وتجربة دمشق فيما يتعلق بتآكل النماذج المدينية القديمة وتشكل نماذج جديدة تمثل صورة عن تجربة المدن السورية الرئيسية الأخرى خلال سنوات ما بين الحربين[٥] كانت دمشق في سنوات الثلاثينيات تشتمل على ما يقرب من أربعين حيًا يمكن تعيينها (انظر الخريطة رقم ١ والجدول رقم ١) مع أن بعضها ليس أكثر من حي مجاور ضمن أحياء أكثر اتساعًا من أحياء المدينة الشمالية الغربية والجنوبية. وتوضع معظم الأحياء وأغلب سكان المدينة على ضفة بردى الجنوبية وهو النهر الذي ارتبط بالتاريخ الحقيقي لدمشق إذ يروي بساتينها (المعروفة باسم الغوطة) إلى الشرق والغرب[٦] من المدنية ويمكن تقسيم المدينة توخيًا للسهولة إلى أربعة أقسام أو مناطق.

الجدول رقم ١

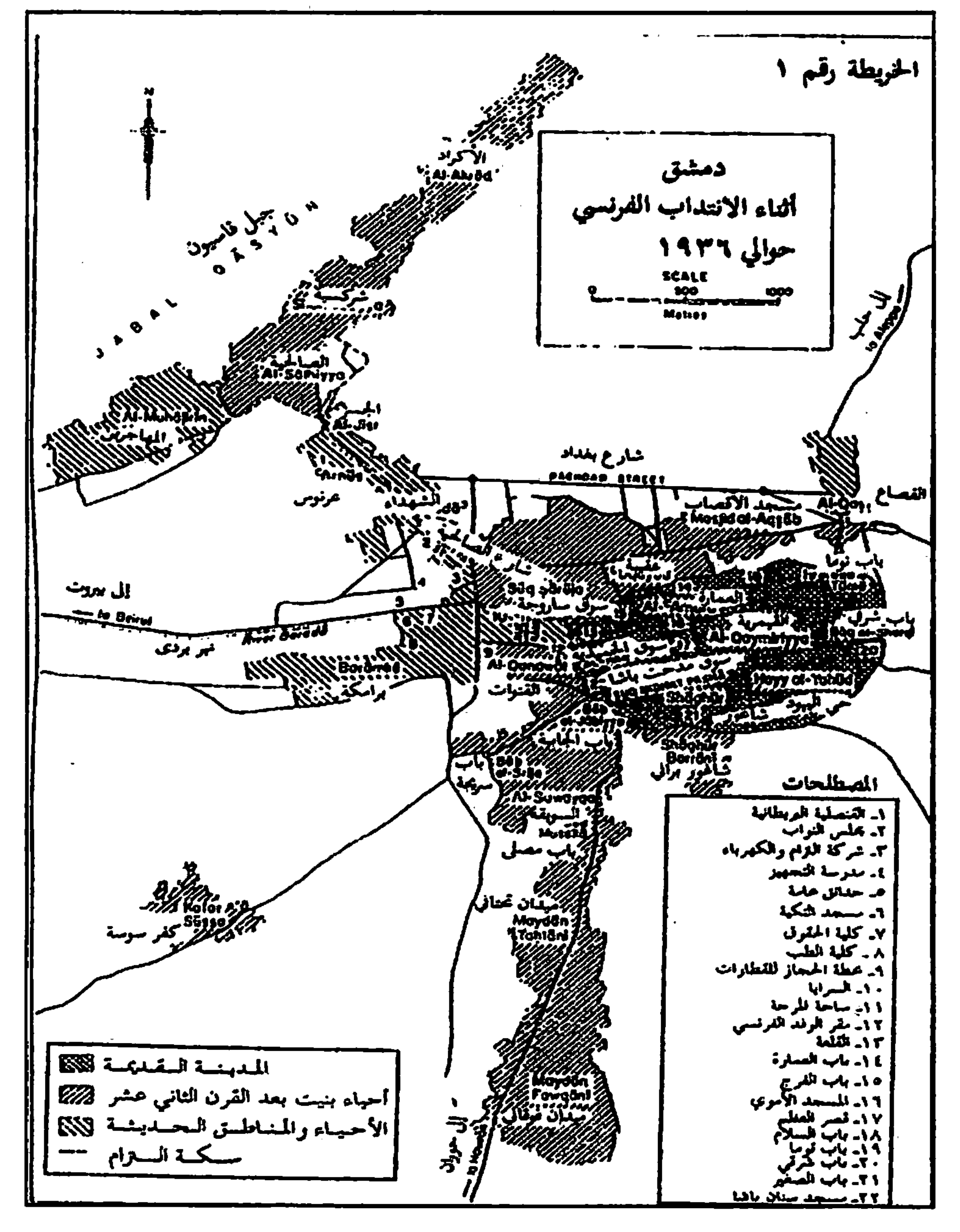
أحياء دمشق وسكانها بحسب طوائفهم الدينية. حوالي عام ١٩٣٦

الحي	مسلمون	مسيحيون	يهود	المجموع
الأولى المجموعة				
القيمرية	٥,٨١٧	٢٤١		٦,٠٥٨
توما باب		٦٧٥٠		٦,٧٥٠
حي اليهود [باب شرقي]			٩,٧٠٦	٩,٧٠٦
الخراب	١٨٤٩			١٨٤٩
مادنة الشحم	٧٧٥٠			٧٧٥٠
الجورة	١٣٧٨	٥٩١		١٩٦٩
باب البريد	١٧١٥			١٧١٥
باب السلام	١٥٩٩			١٥٩٩
عماره جوانية	٤٠٤٤			٤٠٤٤
شاغور جواني	٦٣٨٣			٦٣٨٣
المجموعة الثانية				
سوق ساروجة	٦٨٦٨			٦٨٦٨
عقيبه	٥٠٩٥			٥٠٩٥
باب سنجقدار	٢٦٥٥	٣١٠		٢٩٦٥
القصاع		١٨٧٢		١٨٧٢
عمارة برانية	٧٨٩٠			٧٨٩٠
مسجد الأقصاب	٦٩٠٠			٦٩٠٠
شاغور براني	١٢٣٣٢			١٢٣٣٢
القنوات	٨٦٢٥			٨٦٢٥
باب الجابية	١٩٣٣			١٩٣٣

الحي	مسلمون	مسيحيون	يهود	المجموع
باب سريجة	١٢٠٠٠			١٢٠٠٠
قبر عاتكة	٨٠٢٧			٨٠٢٧
بركة حطّاب	٢٠٢٠			٢٠٢٠
السويقة	٥٦٢٠			٥٦٢٠
التيامنة				
المجموعة الثالثة				
الموصللي	٢٨٢٦			٢٨٢٦
سوق الميدان	٧٠١٥			٧٠١٥
الحقلة	١٤٩٣			١٤٩٣
ميدان فوقاني	١٠٥٩٥			١٠٥٩٥
ميدان تحتاني	١٧٣٠			١٧٣٠
القاعة	٣٤٠٠			٣٤٠٠
الساحة	٣٠٤٠			٣٠٤٠
باب مصلى	٥٢٧٩	١٢١٧		٦٤٩٦
المجموعة الرابعة				
الأكراد	٦٦٥٠			٦٦٥٠
الشركسية	٩٦١٠			٩٦١٠
أبو جرش	٩٦٠٠			٩٦٠٠
الصالحية	٢٦٢٢	١٨٢	١٠	٢٨١٤
المهاجرين	٣٤٤٢			٣٤٤٢
	١٧٧,٨٩٢	١١١٦٣	٨٧١٦	١٩٨٧٧١

المصــدر: René Danger, paul Danger M. Ecochard (غيــر منشــور) Damas:
Rappart d’enquête monogaphique surlaville 1936

أخذت أرقام السكان من تقرير في الدوائر العقارية نظمته اللجنة الفرنسية العليا في منتصف سنوات الثلاثينيات وليس من الضروري أن تكون مطابقة للحدود الدقيقة بين الأحياء إلا أنها تعكس حجم السكان التقريبي للأحياء.



القسم الأول دمشق القديمة (انظر الجدول رقم ١ المجموعة الأولى) وهو شبكة معقدة من عشرة أحياء يحيط بها السور القديم وبعض الأحياء (كالعمارة والشاغور) ينقسم إلى جزءين يوجد جزء من كل منها داخل السور ويقع الجزء الآخر خارجه[٧]. كان المقيمون في الأحياء المسلمة ناشطين في مجالات حياة المدينة التقليدية والسياسية والتجارية حيث كانت تتمركز حول الجامع الكبير (الأموي) والقلعة وسوف الحميدية ومدحت باشا (الذي يعرف أيضًا بالسوق الطويل أو الشارع المسمى بالشارع المستقيم).

وإذا كانت تلك الأحياء سكنية حصرًا على وجه التقريب (فلم تكن تشتمل إلى على حوانيت غير متخصصة وأسواق (سويقة) وبعضًا من الإنتاج الحرفي المحدود) فإن عددًا كبيرًا من سكانها الذكور كانوا يشغلون في أماكن أخرى وفي المنطقة التجارية القديمة غالبًا. وكان هذا الوضع ينطبق على الحيين اللذين يضمان الأقليتين الدينيتين القديمتين في دمشق، باب توما حيث يسكن ستون بالمئة من الطائفة المسيحية في المدينة، وحي اليهود الذي كان يسكنه كل اليهود تقريبًا أثناء الانتداب الفرنسي (انظر الجدول ١ المجموعة الأولى) وكانت الأسواق المركزية (البازارات) تحتوي فضلاً عن أصحاب حوانيتها وتجارها الأغنياء مجموعة كبيرة من الفعاليات المنتجة ـ ومعظمها صناعة يدوية كالملابس والبضائع التي جلبتها ربات البيوت، والسلع المعدنية والمجوهرات وكانت تتجمع كلها في عشر نقابات تتوضع كل منها على طول شارع وحيد أو زقاق[٨] وليس واضحًا متى ولا أين امتلكت تلك النقابات ذلك الحس التضامني والتنظيمي الذي كان من القوة بحيث سمح لهم أن يستخدموه لأغراض سياسية في زمن الانتداب وقد اختفى عدد من تلك الصناعات تحت وقع الغزو التجاري الأوروبي ولكن بعضها الآخر لقي ازدهارًا، بل أن أكثرهم وضع تحت إشراف الدولة في العقود الأخيرة من حياة الإمبراطورية العثمانية وقد رغبت سلطات الانتداب الفرنسية في دعم هذا الوضع وقد أعلنت الأسواق الكبرى الإضراب مرارًا أثناء فترة الانتداب ولكن هل تم ذلك بفعل إرادتهم الخاصة أم أن القيادات القومية أجبرتهم على ذلك فتلك مسألة جديرة باستقصاء أكثر اتساعًا[٩].

وشهدت بعض الأحياء تمركزًا كبيرًا ذا مغزى في سكانها الأغنياء مما لم يوجد في أحياء أخرى وخاصة في حي العمارة (وهو مقر الأرستقراطية الدينية المحلية) وحي القيمرية

(الذي عُرف بتجارة الأغنياء) ومارس بعضها نوعًا من الهيمنة الاقتصادية، إلا أن هذا لا ينطبق على الحيين المسيحي واليهودي، ويبدو أن سكان بعض الأحياء التي يسكنها المسلمون حصراً شكلوا مجموعة بسبب انخراطهم في اهتمامات متشابهة أو تجارات ولم يكن هؤلاء الأفراد ينتمون بالضرورة إلى الجماعات العرقية ذاتها ولا هم قدموا من أماكن مواطنها الأصيلة، بل إن مستواهم الرفيع من الوعي الجماعي والغايات نتج عن روابط اهتمامات وقربى تطورت خلال زمن طويل من إقامتهم في الحي، وهي روابط نجمت عن الإقامة والتواصل شجعت الجوار وحصنت على التضامن الواسع في الحي وهيأت السكان المحليين للعمل الجماعي.

كانت أحياء المدينة القديمة تتميز بأسوارها وشوارعها الضيقة الملتوية وبيوتها ذات المظهر المتجه إلى الداخل ومبنية حول باحات داخل الدور[١٠]. وفي سنوات الثلاثينيات كانت المدينة القديمة تشتمل على ربع سكان دمشق تقريبًا، إلا أن التوسع الديمغرافي السريع فى فترة ما بين الحربين واتساع المدينة الطبيعي في الاتجاه الشمالي الغربي جعل حصة دمشق القديمة من عدد السكان تتناقص إلى درجة كبيرة.

أما القسم الثاني من دمشق (أنظر الجدول ١ المجموعة الثانية) فيتضمن الأحياء والحارات الشمالية والغربية والحنوبية من محيط المدينة القديمة والتي تقع مباشرة خارج السور القديم ويشتمل هذا القسم على أربعين بالمئة من سكان المدينة في سنوات الثلاثينيات وقد نجمت معظم أحيائه عن المدينة القديمة وبدأت تتخذ شكلها في أواخر العصر الوسيط ثم انتهى بها الأمر إلى أن اندمجت تمامًا في حياة المدينة وكان بعضها مقراً للطبقات الغنية، سوق ساروجة مثلاً الذي يرجع إلى القرن الرابع عشر أصبح معروفًا في القرن التاسع عشر بأنه «استنبول الصغرى» ويعود ذلك إلى سكانه من الموظفين العثمانيين، وحي القنوات الذي تأسس في أوائل القرن السادس عشر إلا أنه عرف بجوه الكوزموبوليتاني (غير المنتمي إلى وطن معين) في القرن التاسع عشر، وكان الحيّان كلاهما مسكنًا لقادة سياسيين أقوياء في أيام العثمانيين الأخيرة وفي أيام الانتداب، أما الأحياء الأخرى مثل العقيبة التي قامت إلى الشمال من دمشق القديمة وأصبحت في الثلاثينيات أحد مراكز الصناعة الحديثة فقد كانت أقل ترفًا[١١] وأصبح حي القصاع إلى الشمال الشرقي ملحقًا بباب توما في أوائل القرن

العشرين حيث سكنت فيه عائلات مسيحية غنية كانت قد وجدت الحياة في باب توما المكتظ والذي تتراص فيه الأبنية القديمة تزداد صعوبة[١٢] وكانت الدولة العثمانية تضمن الأمن هناك وخاصة بعد مذابح عام ١٨٦٠ في دمشق وعندما قوي نفوذ الدول الأوروبية أسهم ذلك بلا ريب في تطور هذا الحي الجديد إلى ما وراء أسوار باب توما القديمة الحصينة.

أما القسم الثالث من دمشق (الجدول رقم ١ المجموعة الثالثة) والذي يعود بمعظمه إلى الميدان فقد اتخذ شكله كضاحية بعد الاحتلال العثماني لسوريا[١٣] في القرن السادس عشر وهو يتألف حاليًا من سلسلة من الأحياء ضعيفة طويلة من أحياء فرعية تمتد إلى الجهة الجنوبية باتجاه حوران المنتجة للحبوب، ولم يكن الميدان يتميز بتلك الكثافة السكانية التي عرفتها الأحياء الأكثر قربًا من المدينة القديمة وقلما كانت أبنيته التجارية أو السكنية تزيد عن طابق واحد وكان سكانه فى منتصف الثلاثينيات ويشكلون نسبة تقرب من خمس مجموع سكان المدينة، المجموعة الاجتماعية الأقل تجانسًا في دمشق فقد كان يعج بالفلاحين الحورانيين وأبناء الجبل من الدروز والقبائل البدوية في الشتاء، ومجموعة صغيرة من المسيحيين الحرفيين والمرابين في باب المصلّى وجميعهم يعيشون حياة قريبة من البداوة، كما كان يعيش في الميدان مجموعة غنية مسلمة من تجار الحبوب والمواشي والمرابين الذين جاؤوا من القوات الانكشارية المحلية (اليَرْلي) التي هيمنت على الميدان حتى القرن التاسع عشر، وكان الميدان يحتوي، باعتباره سوقًا للبيع بالجملة يموّن المدينة، على بازارات قليلة أو صناعات، ولكنه كان يضم عددًا كبيرًا من أماكن التخزين (الحواصل) التي كانت تمسك بتجارة الحبوب والمواشي التي من حوران وفلسطين، كما كانوا يمونون الحجيج السنوي إلى مكة الذي يبدأ من دمشق[١٤] ومع أن الميدان بدأ يندمج ببطء في حياة دمشق منذ القرن التاسع عشر عندما بدأت تقوى تجارة الموارد الزراعية في سوريا إلا أنه ظل أثناء الانتداب الفرنسي متميزًا بصراعات اجتماعية حادة وبمعدل عال للجريمة لأن معظم سكانه المهاجرين كانوا فقراء وقد جاؤوا من أصول عرقية مختلفة وقد اضطروا إلى السكنى في الميدان لأن إيجار الأراضي والمساكن فيه كانت أقل منها في دمشق. ولم يكن هذا الحي قادرًا على تطوير وعي جماعي مستقل ناهيك عن قيادة سياسية مستقلة مشخصة، وقد شاركت بعض

الجماعات في الميدان مشاركة فعالة في جهود المقاومة الوطنية أثناء الانتداب إلا أنه كان من المستحيل تكوين تنظيم للعمل الجماعي.

كذلك كان القسم الرابع من دمشق (الجدول رقم ١ المجموعة الرابعة) أقل أقسامها كثافة بناء وأحدثها عهدًا وكانت أحياؤه في أواسط الثلاثينيات تقوم إلى الشمال الغربي من المدينة القديمة وتتسلق منحدرات جبل قاسيون ويأوي إليها خمسة عشر بالمئة من سكان المدينة وحسب، وثمة أحياء أخرى ضمن هذا القسم تستحق إشارة خاصة لأن لكل منها صفاته المميزة الخاصة به. كان حي الصالحية أقرب هذه الأحياء إلى دمشق القديمة بموقعه الطبيعي بمظهره الاجتماعي والصالحية أصلاً قرية من العصر الوسيط خلقت خلقًا جديدًا في أواخر القرن التاسع عشر، هنا يمكن أن تجد مجموعة نمطية من الأبنية الورعة، مساجد ومدارس دينية منتشرة في الأحياء القديمة عبر نهر بردى(١٥). وبين الصالحية ودمشق القديمة أثناء الانتداب كانت تمتد مناطق حديثة من بساتين متعددة (كان أكثرها شهرة الشهداء، عرنوس والجسر) والتي كان يسكنها موظفون فرنسيون وأعضاء آخرون في الجالية الأوروبية الصغيرة بالمدينة بالإضافة إلى عدد متزايد من العائلات المسلمة الغنية وقد بنيت في هذه المنطقة مدارس حكومية جديدة ومقر المجلس النيابي (البرلمان) وفنادق على الطراز الأوروبي وأندية اجتماعية ومنطقة تجارية حديثة مزدهرة على طول الشارع الشهير المسمى بشارع الصالحية وكانت ساحة المرجة هي الأكثر قربًا من المدينة القديمة وكذلك الأبنية المتعددة التي تضم الإدارة الفرنسية بما فيها دار الحكومة (السراي) وكان هذا المركز الجديد للحياة المدينية حسن التخطيط وطرقه مبلطة كما أن غياب الأسوار يخلق إحساسًا بالانفتاح والأمان.

وعلى مسافة أبعد فوق الهضبة يقوم حي المهاجرين وهي ضاحية بعيدة قليلاً يسكنها لاجئون مسلمون من كريت جاؤوا في أواخر القرن التاسع عشر(١٦)، أما الحي الآخر المتميز في المجموعة الرابعة فقد كان حي الأكراد الذي كان في الأصل قرية أسسها سكانها الأكراد أثناء حكم صلاح الدين وقد أصبحت في القرن التاسع عشر ملجأ للمهاجرين الأكراد الذين لم يكونوا موضع ترحيب في داخل دمشق. وهناك بنوا على أرض غير محروثة، حيّهم ونظموا قواهم الخاصة شبه العسكرية وكان الحي الكردي فقيرًا بصورة

عامة وشوارعه ملتوية لغايات الحماية، على العكس من حي المهاجرين بسكانه الأغنياء وشوارعه المخططة بزوايا قائمة وقد فقد الأكراد الذين انخرطوا في الزراعة وتجارة المواشي كثيرًا من عاداتهم الخاصة وحتى لغتهم وأصبحوا جزءًا أكثر تكاملاً من دمشق العربية، إلا أن بنيتهم القبلية لم تتفكك بتلك السهولة على كل حال. واستمر رؤساء القبائل في ممارسة مزيد من التأثير المحلي في الحي حتى بعد أن انتقل بعضهم إلى داخل المدينة وسكنوا في أحياء أكثر غنى مثل سوق ساروجة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر(١٧).

القيادة المدينية

ظلت الأحياء القديمة مراكز محورية هامة للتنظيم الاجتماعي والسياسي على الرغم من الضغوط الخارجية المتنوعة التي اخترقت تحفظها الذاتي بنيتها الانعزالية وقد حاول كل حي فضلاً عن ذلك أن يحتفظ بشخصيته الخاصة أثناء الانتداب. وكانت للحي النمطي القديم قيادته المحلية الخاصة وهي تشمل المختار ويدعونه الآغا في بعض الأحياء، والأئمة في المسجد المحلي والوجهاء الذين كانوا عادة من أغنياء الملاكين الكبار، وكانوا يجلسون معًا في مجلس الحي الذي كان يتصرف كحكومة مصغرة ليحمي سكان الحي من تدخلات الدولة المتلاحقة ويمثل الحي في النزاعات بين الأحياء الأخرى وليتوسط في الصراعات الداخلية وغالبًا ما كان يوجد أحد هؤلاء القادة التقليديين في المجلس البلدي لمدينة دمشق، وفي النهاية الدنيا للسلم الاجتماعي في الحي كانت حياة الجماعة تدور حول مجموعات الأقارب والجمعيات الدينية وعصابات الشوارع(١٨).

كانت الحماية من وكلاء الحكومة إحدى أعظم الخدمات التي ينهض بها الأشخاص المحترمون من علمانيين ورجال دين حيال جيرانهم وأصدقائهم وزبائنهم، وفي أيام الانتداب عندما كان جباة الضرائب في دمشق يقومون بجولاتهم ليستجوبوا الأفراد لم يدفعوا ما عليهم من ضرائب لم يكن يرافقهم ضابط الشرطة وحده بل مختار الحي والإمام. والحقيقة ان جباة الضرائب في بعض الأحياء لم يكن يُسمح لهم بأن يقوموا بتحرياتهم إلا بعد أن يضمنوا موافقة الحي أو وجيهًا من قيادته مسبقًا. وفي حال سوق مدحت باشا الذي كان يتلقى حماية من حي الشاغور المناضل كانت العادة تقضي بأن

يذهب جباة الضرائب إلى بيت الوجيه ليطلبوا منه (بل ليلتسموا موافقة خطية على الدخول قبل مجيئهم إلى السوق) وبدون هذه الوثيقة لم يكن الجاني يستطيع أن يؤدي مهنته الرسمية هناك(١٩).

كما أن الأحياء القديمة احتفظت أثناء الانتداب بدواوين (مجالس) غير رسمية حيث تلتقي الشخصيات المحترمة بوفود من كل الطبقات والجماعات وذوى المصالح لمناقشة القضايا اليومية الصعبة. وكانت الدواوين تُعقد عادة في البهو الخارجي (المضافة أو السلاملك) لكبار المقيمين في الحي ممن ينتمون إلى كبار ملاك الأراضي ـ البروقراطيين والعائلات التجارية الثرية ـ وكانت تلك الاجتماعات تسهم أكثر من الصحف ومن أية وسائل إعلامية أخرى في تشكيل الرأى العام وتقويته وعندما كانت سلطات الانتداب تراقب الصحف وتعطل نشرها بين حين وآخر عمل الديوان كمصدر للمعلومات الطازجة والأكثر صدقية، وكان الوعي السياسي العام متقدمًا إلى ما هو أبعد مدى من المستوى الثقافي للشعب بوجه عام وكانت أكثريته من الأميين، وهذا ما جعل الحاجة المباشرة إلى الصحف قليلة نوعًا ما(٢٠).

كانت مساهمة العائلات المهيمنة في الحي هامة في الحياة المدينية السياسية، فقد كانوا فاعلين في تعبئة القوى المحلية للاحتجاج على الحكومة ومقاومتها أو لدعمها إذ يقيمون الاجتماعات في الساحات العامة والمقاهي والمسارح والحدائق، ويقدمون مطالب متداولة ويقاطعون الانتخابات والامتيازات والبضائع الأجنبية أيضًا، ويغلقون الأسواق الكبرى ويجمعون الأموال وينشرون أخبارًا ويقيسون نبض المدينة حيال (البكوات) (أعطيت هذه التسمية للقيادات القومية أثناء الانتداب)(٢١) وقد لعبت تلك العائلات الوجيهة تقليديًا دور الحامي والسمسار متدخلة لصالح زبائنها لدى الحكومة أو متوسطة في نزاعاتهم الشخصية وقد ضمنت الإخلاص والدعم بفضل تقديم خدمات إلى جيرانها وأصدقائها كما خلقت لنفسها بالمقابل استقرارًا مفيدًا في الحي. وكان وصولها إلى الدولة يتوقف على قدرتها ورغبتها في الحفاظ على السلام الاجتماعي الذي يتوقف بدوره على درجة استقلال نفوذها في المجتمع المحلي وكانت الرعاية مصدر هذا النفوذ المستقل(٢٢).

ولقد تضاعف عدد سكان دمشق تقريبًا في العقدين اللذين أعقبا الاحتلال الفرنسي لسوريا عام ١٩٢٠، فبدأت الأحياء القديمة تفقد ألفتها ودفئها وتعطل أنظمة تساندها العاطفي. وأصبحت مكتظة وبلا سمة شخصية بصورة متزايدة بسبب هجرة لا سابق لها لفلاحين وقبائل قدموا من المناطق الخارجية، وبسبب شروط صحية حسنة وتسهيلات قلّلت من نسبة الوفيات بين الأطفال[٢٣] واختل ميزان القوى الدقيق في أحياء، وأسهم ضغط التزايد السكاني في إبطال مراكز نفوذ العائلات الوجيهة، التي وجدت أن من الصعب باطراد أن تستوعب تزايد أعداد القادمين الجدد إلى دمشق في شبكاتها الشخصية، وأصبحت الرعاية عملية أكثر تعقيدًا وموضع تنافس شديد مما جعل عددًا من العائلات الوجيهة عاجزة عن الاستمرار في ممارستها بصورة مرضية، وإذ شعرت بعض العائلات الغنية بأنها محاصرة بصورة متزايدة ومهددة بتغيير ملامح أحيائها وخاصة إلى الشمال الغربي من المدينة[٢٤].

ومما أسهم في هذا الهروب أثناء الانتداب اتساع الفجوة الاجتماعية والثقافية بين الطبقة العليا ذات الثقافة الحديثة والمظهر الأوروبي وكذلك الطبقة الوسطي ـ العليا اللتين أنتجتا القيادة المدينية وبين الجمهور الأمي ذي الروابط التقليدية. وقد ساعدت التغيرات البنيوية الجارفة التي حصلت في القرن التاسع عشر على تمزيق نظام الرعاية وخلقت بدلاً منها بنية طبقية متباينة بصورة مطردة وعندما أصبح التمايز الطبقي أكثر وضوحًا وجدت الطبقات الغنية والمتأوربة سببًا لتنأى بنفسها عن الطبقات الشعبية وكانت الوحيدة البسيطة هي الخروج من أحياء أسلافهم إلى ضواحي دمشق الأكثر نظافة وأمانًا والأعظم اتساعًا وكانت العائلات الوجيهة المسلمة التي ارتبطت مصالحها بسلطات الانتداب أو بالمشاريع التجارية الأوروبية بين أول المغادرين وقد فعلوا ذلك عندما لم يعد نفوذهم السياسي متوقفًا على بناء شبكات الرعاية والحفاظ عليها في الأحياء الشعبية.

وثمة عامل عجّل ذلك الانتقال وهو عدم الملاءمة المتزايد لبيت الأجداد ذي الباحة الداخلية في الحي القديم[٢٥] فقد أصبح مع الزمن غير قادر على التلاؤم مع التغيرات التي حدثت في بنية الأسرة من الطبقة العليا وتوجهاتها ففي غضون جيلين أو ثلاثة (أي في بداية

القرن العشرين) تطورت فروع اقتصادية متميزة في الأسرة الواسعة أو العشيرة وتأسست في داخلها تراتبية في السلطة والنفوذ وانبثقت فروع منافسة[٢٦] وقد آثر الأعضاء الأغنياء الانتقال إلى بيوتهم الخاصة المصممة على النمط الأوروبي والتي تعكس النماذج الجديدة للعلاقات الاجتماعية بين الأجيال وبين الجنسين، وكان توفر المساحات في بساتين شمال غربي المدينة يتناسب بصورة مثالية مع حاجاتهم.

أضف إلى ذلك أن التحسن التقني جلب فوائد جديدة للمحظوظين كالماء الجاري والوسائل الصحية الأخرى التي لم يكن تركيبها سهلاً في البيوت القديمة وكانت الطرق المرصوفة في الوقت ذاته والسيارات ذات المحرك قد جعلت مركز المدينة على صلة قريبة معقولة بالمناطق البعيدة.

ولم يكن في مصلحة كل العائلات الغنية أت تقوم بحركة انتقال كهذه، فقد وجدت العائلات التي تملك الأراضي ومنطقة البساتين التي قُدِّر لها أن تصبح دمشق الحديثة أن لها فائدة متميزة ومصلحة في الانتقال إلا أن العامل الحاسم كان مصدر غنى العائلة، وكان الكثيرون قادرين على مواجهة متطلبات الانتقال المالية ولكنهم لم يكونوا قادرين على ترك المكان بسبب مصدر رزقهم فالتجار الذين تعتمد مشروعاتهم مثلاً على حضورهم اليومي في مركز المدينة لم يكونوا قادرين على المخاطرة بالانتقال.

وعلى النقيض من ذلك فالعائلات التي تعيش من مزارعها ومن عائد إيجارات لها في المدينة (والتي لا تحتاج إلا إلى القليل من الاحتكاك اليومي بمركز المدينة التجاري القديم) تستطيع أن تستمتع براحة الحياة في الضاحية، كما كان التجار في المهن التقليدية الذين لم يرتبطوا مباشرة بالمصالح التجارية الأوروبية ومن الذين لم يكتسبوا تعليمًا حديثًا، وبهرجة عثمانية أو ذوقًا أوروبيًا والذين كانوا بعد ذلك بمعزل عن العائلات الإقطاعية البيروقراطية الغائبة عن أملاكها والتي خدمت الدولة العثمانية كأرستقراطية ريفية جاهزة للخدمة[٢٧] وكانت العائلات المسلمة التجارية تنزع إلى التمسك بالروابط التقليدية وبالتالي بروابط الحي في حين كانت الفئة الكوزموبوليتانية (ممن لا يشعرون بالانتماء) ذات المظهر الخارجي البراق والموقف الجديد حيال علاقات الملكية والتي اكتسبت حديثًا الذوق الأوروبي في

الملبس وأدوات التسلية تشجيع العلاقات الاجتماعية الصحيحة مع العائلات التجارية الغنية جدًا التي تتكلف الحداثة وحسب ثم مع أفراد الطبقة الوسطى المتعلمة الصاعدة وقد شجعت النزعة الحصرية الاجتماعية والثقافية أعضاء هذه الطبقة على العيش معًا بمعزل عن بقية المجتمع المديني(٢٨).

وفي منتصف الثلاثينيات لم تكن أعداد من العائلات الكبيرة التي كانت متعاونة مع الفرنسيين هي وحدها التي غادرت أحياء الأسلاف بل إن ثمانية من عشرة من القادة الوطنيين الرئيسيين قد حذوا حذوهم، وانتقل معظمهم إلى الضواحي الشمالية الغربية، فقد غادر جميل مردم مهندس الاستراتيجية الوطنية في الثلاثنيات منطقة سوق الحميدية حيث كان قصر آل مردم بك، كما أن شكري القوتلي ولطفي الحفار، التاجر الوحيد في صفوف القادة، غادرا حي الشاغور الشعبي. واستمر كل من فخري البارودي ونسيب البكري وحدهما في إقامتهما الثابتة في حييهما، وكان البارودي يسكن القنوات الذي ظل حيًا مريحًا جدًا لساكنيه وكان موقعه ملائمًا لمشروعاته السياسية والاقتصادية أما البكري فظل في المدينة القديمة ليخدم شبكة صلاته الشخصية التي كانت تضم رؤساء الحي الشعبيين ومجاهدي الثورة الكبرى عام ١٩٢٥(٢٩).

وعلى العكس من أولئك الوجهاء الذين تعاونوا مع الفرنسيين فإن معظم القادة الوطنيين ذوي النفوذ كانوا حريصين على عدم انقطاع الروابط مع الأحياء الشعبية وقد احتفظوا بعدد كبير من الأتباع الشخصيين من جميع الطبقات وحتى من طوائف مختلفة، إلا أن حضورهم الشخصي أصبح أقل تواترًا على كل حال، أما في أوقات الانتخابات وفي الأعياد والمناسبات التذكارية الأخرى كالذكرى السنوية ليوم ميسلون أو ذكرى المولد النبوي فكان جميل مردم وشكري القوتلي يتواجدان دائمًا في وسط الجمهور في الأحياء القديمة حيث كانوا يفتحون الأبهاء الخارجية الفسيحة في بيت أسرتهم للأعوان والمهنئين وكان الزعماء الوطنيون يعتبرون أحياء أسلافهم مقر إقامة دائم لهم، وفي الانتخابات التمهيدية كانت أسماؤهم موجودة في لوائح تلك الأحياء لأن بيوتهم الجديدة في الضواحي لم يكن موقعها ملائمًا وأحيانًا لم يكن الوصول إليها سهلاً، ولهذا كان من الضروري الاحتفاظ

ببيوتهم الأصيلة لغايات اجتماعية وسياسية[٣٠] أما في المناسبات الأقل أهمية فقد كان الزعماء الوطنيون قلما يحضرون. ومن الغريب أن مهمة تنظيم الإضرابات والمظاهرات والمسيرات الوطنية لم تكن تتطلب حضورهم.

وقد تطور أثناء فترة الانتداب تقسيم متنام للعمل داخل الحركة الاستقلالية وخاصة بعد فشل الثورة الكبرى التي تبعها قرار النخبة الوطنية بتبني استراتيجية مختلفة ولكنها مريحة بصورة واضحة وهي «التعاون المشرف مع الفرنسيين» وقد حظيت هذه الاستراتيجية بتأكيد كبير عليها في المجال الدبلوماسي ودعمتها إضرابات منسقة بعناية، ومقاطعة ومظاهرات كان هدفها إضعاف الثقة بجماعات الوجهاء المنافسين المتعاونين مع المفوّض السامي، وإقناع الفرنسيين بأن الوطنين وحدهم يجب أن يُدعوا لتشكيل حكومة وطنية في سوريا.

قلّل إخماد الثورة السورية الكبرى من مصداقية الكفاح الثوري المسلح كاستراتيجية قابلة للحياة فهو لم يقتصر على مجرد الإضرار الكبير بمصالح النخبة الوطنية المادية وحسب بل سبب نزيفًا كبيراً في صفوف الأنصار ولم تعد القيادة الوطنية تبحث بعد ذلك عن قلب نظام الحكم الفرنسي مباشرة بل صارت تريد شيئًا أقل من ذلك وهو تعديل النظام القائم والتخفيف التدريجي من السيطرة الفرنسية وقد سعى الوطنيون في سبيل بقائهم إلى إيجاد علاقات أكثر مرونة مع الفرنسيين وفي أثناء ذلك رحبت المفوضية الفرنسية العليا بهذه الاستراتيجية الجديدة[٣١] وشجعتها تحت ضغط من باريس لتطوير سياسة ثابتة في سوريا أقل عدوانية وإمبريالية.

نظم القادة الوطنيون في سوريا أنفسهم بعد إخماد الثورة الكبرى لعام ١٩٢٧ في المدن السورية الكبرى في منظمة سياسية جديدة هي «الكتلة الوطنية» ولم تكن الكتلة في كل مدينة، حزبًا واحداً أو قوي الاندماج بل كانت تحالفًا بين قادة وطنيين مدنيين دوي عقلية متشابهة وكل منهم يرأس جماعة مستقلة يستفاد منها في القضية العامة وهي الاستقلال الوطني[٣٢] وفي فترة الانتداب ساعدت مجموعة مؤلفة من عناصر قادمة من قطاعات اجتماعية تقليدية وحديثة على تقوية تلك الجماعات السياسية، ومع إن الخطوط بين الأقسام التقليدية والحديثة كانت مبهمة في الغالب لأن المجتمع المديني كان يتطور تدريجيًا

وبصورة متفاوتة إلا أن ثمة أمر واضح التميز وهو أن دعم القطاعات الاجتماعية التقليدية لم يكن ناجمًا عن اعتبارات عقائدية بالقدر نفسه الذي كان يميز دعم القطاعات الحديثة، وكان زعيم الكتلة في حيه الخاص به يبني شبكة شخصية من العلاقات ويقويها باستخدام غناه الموروث وعلاقات العائلة ليستجلب منافع هامة وخدمات لعدد كبير من الأفراد المنتمين إلى طبقات أدنى من طبقته، وعلى الرغم من أن عملية الاستقطاب الطبقي كانت مستمرة ومن ثم وجود فرصة للصراع الطبقي إلا أن المجتمع في الأحياء الشعبية كان لايزال منظمًا بحسب علاقات التبعية الشخصية ففي قمة الهرم الاجتماعي كانت توجد العائلات الإقطاعية الكبرى المدينية مثل عائلة مردم بك والقوتلي والبارودي والبكري والغزي التي انبثقت منها القيادة الوطنية في دمشق خصوصًا رجال «الكتلة الوطنية» وهي أكبر تحالف سياسي فعال في عهد الانتداب.

ولما كان رؤساء الكتلة الوطنية قد انهمكوا تدريجيًا بالمساومات الدبلوماسية في قمة خدمات لا تقدر بثمن إلى الحركة الوطنية. وقد ضعفت على وجه العموم مصالح المؤسسات الدينية ونفوذها لأجيال متعددة وذلك بسبب سيطرة الحكومة المتزايدة على معاهدها وبسبب تغير المناخ الثقافي تغيرًا كبيرًا وبدأت الأفكار الموروثة تاريخيًا التي كانت حكرًا على العلماء تفقد نفوذها مع وجود نخب مثقفة كما أن النشاطات التقليدية للعلماء كمفسرين للقانون (الشريعة) وكمربين وقادة للطرق الصوفية تضاءلت قيمتها الاجتماعية.

وأخذت الأهمية المتعلقة بالوظائف في المعاهد الدينية تقل تدريجيًا إذ أن الثروة الكبيرة والقوة والمنزلة الرفيعة أخذت تتراكم عند أولئك الأفراد في الفروع الإدارية الحديثة وإلى حد كبير عند مالكي الأراضي. وليس القصد أن نوحي بأن التضامن الديني بين العرب قد تلاشي، بل إنه استمر إلى جانب ولاءات أخرى للأسرة والقبيلة والجماعة العرقية أو الطائفية والجيران والقرية، إلا أن كل هذه الروابط واجهت تحديًا بظهور ولاءات جديدة مثل بروز القومية العلمانية التي رافقت التغيرات البنيوية العامة التي بدأت في القرن التاسع عشر[٣٥]. لقد عانى القادة الدينيون إذلالاً كبيرًا في عهد الفرنسيين الذين حاولوا كسلطة مسيحية أن يفرضوا إشرافًا مباشرًا على المؤسسات الدينية كالأوقاف التي كانت توفر في

الغالب حصة رئيسية من دخلها ويضاف إلى الإضرار بمصالحهم جهود الفرنسيين للإضرار بتأثير الإسلام وذلك بتقليل مكانتهم إلى وضع يصبح فيه دينًا بين أديان أخرى، وقد ساندت المؤسسات الدينية المحاصرة التي ضيُق عليها الخناق وتحول قادتها من معلمين وقضاة في منزلة رفيعة إلى واعظين في المساجد المحلية ساندت مقاومة السيطرة الأجنبية في سوريا.

وعلى الرغم من أن تأثير الدين ومنزلة القادة الدينيين قد ضعفتا إلا أن هؤلاء الأفراد لم يفقدوا قدرتهم على تشكيل رأى عام بين الأميين وغير المتعلمين في الأحياء الشعبية، واستمر المسجد بالنسبة لمعظم سكان المدينة في كونه مؤسسة مركزية في حياتهم يتيح للوعّاظ فرصة الإقناع بمقاومة الفرنسيين والدفاع عن المجتمع التقليدي بعبارات دينية، وكانت الوطنية في نظر جمهور الشعب لا تزال مجرد كلمة ترمز إلى الدفاع عن الإسلام ضد العدوان الأجنبي على الرغم من الجهود المستمرة التي بذلها الوطنيون العلمانيون بمن فيهم قادة الكتلة الوطنية لمزج المضمون الإسلامي بالعقيدة الوطنية، وبقدر ما ظل الإسلام مسيطرًا على عقول عامة الناس ظل القادة الدينيون قادرين على تدعيم مواقعهم الخاصة كحراس للإيمان والثقافة فضلاً عن الأمة[٣٦].

على الرغم من أن التجار الأغنياء والأئمة كانوا يجندون الأتباع ويموّلون النشاطات الوطنية المختلفة ويساعدون في تنظيم أحيائهم والأسواق على أساس سياسي فلم يكن في ذلك أية مناورسياسية فقد كانوا مجبرين على ترك المهام اليومية مثل تنظيم وبقاء شبكة الرعاية إلى أفراد من عائلاتهم أو كتية شخصيين لديهم وإلى شخصيات قديرة أخرى تدور في فلكهم السياسي، وبكلمات أخرى، بدأ قادة الكتلة ينأون بأنفسهم اجتماعيًا وطبيعيًا عن مركز المدينة ويلجأون إلى وسطاء آخرين ممن هم أكثر ملائمة للمحافظة على الاتصالات وجهًا لوجه وتقديم الفوائد المادية والخدمات التي يدعم بها قائدُ شبكته الشخصية، وكان التجار المقتدرون والقادة الدينيون في الحي هم الوسطاء الطبيعيون.

ساند التجار والأئمة في الأحياء الشعبية الكتلة الوطنية لأسباب عديدة كان أبرزها اعتقادهم بأن الحكم الأجنبي أول أسباب محنتهم التي يبدو ألا نهاية لها. وقد فرض

الفرنسيون أنظمة مصرفية وضريبية تتعارض مع المنافع المالية للبورجوازية التجارية المسلمة وأدى تقسيم سوريا الكبرى إلى خسائر فادحة للتجارة والصناعة ولكم يكن الفرنسيون راغبين ولا قادرين على السماح للتجار و الصناعيين بالنفاذ إلى رأس المال الأجنبي وذلك بإعطائهم منافذ قليلة للاستثمار. وكان كثيرٌ منهم إن لم يكن كلهم(٣٣) ينظرون إلى الفرنسيين كلصوص يسرقون ثروة سوريا الوطنية وكعائق رئيسي أمام التطور الاقتصادي، وفي الوقت ذاته كانت الشرائح العليا من البورجوازية التجارية المسلمة مندمجة بقوة بطبقة ملاك الأراضي في العاصمة السورية حيث برز منها أكبر قادة الكتلة الوطنية، وقد حافظوا على صلاتهم الاجتماعية والمالية من خلال الزواج والصفقات المشتركة، وكان التجار يقدمون القروض للملاكين ويتولون غالبًا توزيع محاصيلهم وكانوا يستجيبون على الفور بوجه عام لنداءات الكتلة من أجل الإضراب أو المقاطعة وكانت الاستراتيجية الجديدة التي طورتها الكتلة الوطنية بعد الثورة بتأكيدها على الدبلوماسية الصبورة تروق للبورجوازية التجارية التي عانت محنًا مالية كبيرة أثناء الثورة وأصبحت تخشى من إضراب سياسي مستمر. وكان لدى طبقات التجار سبب لدعم الأساليب الجديدة للكتلة التي لن تلجأ إلى المجابهة الضيقة أو الثورة على مستوى شامل مرة أخرى إلا إذا أثبت الفرنسيون أنهم متصلبون تمامًا وأوصدوا عمدًا كل منفذ إلى المفوض السامي.

ومع إن العائلات التجارية ساندت الكتلة الوطنية بالأموال وبشبكة علاقاتهم الشخصية مع الحرفيين، إلا أن أصحاب الحوانيت الصغيرة والبائعين المتجولين في الأحياء والأسواق قلما أصبحوا أعضاء منظمين في الكتلة أو في أي منظمة وطنية أخرى. وكانت مشاركتهم في الأعمال السياسية الوطنية تتم عبر مشاركتهم الشخصية مع القادة الوطنيين كأفراد(٣٤)، كما قدم القادة الدينيون في دمشق، وينتمي عدد منهم إلى عائلات تجارية، مجموعة منهما قادرة على إظهار تحد لسيطرة الكتلة الوطنية على العمل الوطني أو لهيمنتها على السياسة المحلية أثناء فترة الانتداب وحيث أن التجار والأئمة طلوا متعلقين بحياة الحي المغلقة وبمكان السوق والمسجد ولا يملكون إلا فرصة نادرة أو غير موجودة للانطلاق من هذه البيئة المقيدة وأن القيادة الوطنية كانت قادرة على تكريس انتباهها الدائب للعمل السياسي بأوسع مقاييسه.

لأن الكثير من القادة الوطنيين كانوا يستطيعون العيش من إيجار أراضيهم التي جمعتها عائلاتهم فلم يكونوا بحاجة إلى السعي إلى وظيفة تشغل وقتهم. وفي زمن الانتداب برزت طبقة من السياسيين المحترفين في دمشق والمدن السورية الأخرى.

إن النخبة الوطنية المتحدرة من عائلات غنية ذات تاريخ طويل من الخدمة الإدارية والتنشئة العامة والتربية، ولها تجارب سياسية غنية، كانت (وحدها تقريبًا) المؤهلة لتمثيل دمشق في قمة العمل السياسي، وهكذا استمر المجتمع المديني يرى في هؤلاء الأفراد «قادة طبيعيين» لمعارضة الفرنسيين، وأصبحوا يتوقعون استمرار المساندة من قبل التجار والمؤسسة الدينية.

وقد عزز التجار والأئمة منزلتهم الشخصية بمشاركتهم للرؤساء الوطنيين لكن هذا التعزيز وحده لم يكن كافيًا ليؤكد إخلاصهم على المدى الطويل فقد كان من المتوقع أن القائد الوطني عندما يصل ذات يوم إلى منصب حكومي رفيع فلا بد أن يكافئ أتباعه. وهكذا فالولاء يصبح مقرونًا بمعرفة أن رد الجميل يكون على شكل اتصالات حكومية، وإجازات ووظائف في الإدارة المركزية والبلدية وبناء حوامع جديدة وطرقات مرصوفة ونظام أسيقة، وتسهيلات أخرى يمكن توقعها على المدى الطويل.

كانت هناك منافسة ضارية بين الوطنيين للوصول إلى الفرنسيين فهذا الوصول وحده يعطي للزعيم سيطرة على مكاتب الحكومة والخدمات وذلك هو أكثر أشكال الرعاية قيمة، وكانت المنافسة على شبكات الأتباع بالضرورة نفسها لأن هذه الشبكات هي التي تثبت قوة الزعيم المحلية وتجعله شخصًا لابد منه في نظر الفرنسيين، كانت المنافسة في كلا الميدانين متداخلة بشكل لا انفصام له ويتوقف كل نجاح له في أحداهم على النجاح في الآخر.

القبضايات

عرفت الأحياء وجهًا من الوجوه التي أتاحت للقائد الوطني حدًا قاطعًا في المنافسة على الأتباع أثناء الانتداب وهو زعيم العصابة المحلي أو القبضاي (وجمعه قبضايات) أو ما يسمى في لهجة دمشق المحلية الزكرْتي[٣٧] (بتشديد الزاي وتسكين الراء).

لم يكن ثمة فرد على الأرجح في الحي كله ذو نفوذ مستقل أقرب إلى الرجال المشتغلين بالقضايا العامة مما كان القَبَضايْ، الذي هو إلى حد ما شبيه بمؤسسة. وكان لكل حي رجله الخاص ووجوهه التاريخية التي تلقى التمجيد من جيل إلى آخر، وتشكلت مع الأيام صورة مثالية للقبضاي الذي يتصف بأنه قوي شريف يحمي الضعفاء والفقراء وكذلك الأقليات الدينية ويدعم التقاليد والعادات العربية ويحرس الثقافة الشعبية ويستضيف الغرباء، ورع دائمًا وجار طيب[٣٨] وقد حجبت هذه الصورة إلى حد بعيد الجانب المظلم للقبضاي وتصرفاته المخجلة وتفضيله للإكراه بالقوة الجسدية وحتى لجرائمه المميته في سبيل الربح الشخصي. ويفرق الأشخاص العاديون بوضوح بين القبضايات وبين «الزّعرانْ» أو قطاع الطرق الذين يفرضون «خوّة» (أي يقومون بابتزاز الناس) في الأحياء والأسواق، على الرغم من أن ذلك التمييز كان في الواقع غائمًا[٣٩].

ربما يكون القبضاي غنيًا إلى حد ما آخر الأمر لكن ما يميزه عن أعيان الحي هو أصله الاجتماعي الوضيع والنقص العام في تعليمه المدرسي وتفضيله العلني للملابس والعادات التقليدية والمجال الضيق لاهتماماته وصلاته. وكل ما يضفي عليه منزلة أقل رفعة مما يتمتع به التجار والقادة الدينيون[٤٠]. وأفضل مناخ يعيش فيه هو الوسط التقليدي لما فيه من اكتفاء ذاتي وحياة داخلية مغلقة واهتمامات ضيقة محددة، فهناك تدعو الحاجة إليه لتقديم الحماية الجسدية من القوى المعادية الخارجية، وسلوك السبل غير القانونية لتسوية الخلافات الشخصية إلا أن القبضاي بدا في زمن الانتداب أنه مهدد تحت ضغوط التغيير الذي خلقته حركة التمدن السريعة، ونمو اقتصاد السوق الموجهة، وبروز طبقات جديدة ومؤسسات خارج الأحياء الشعبية، وكانت تلك الفترة مرحلة انتقالية في حياة المدينة السورية وفي تنظيم ووظائف أحيائها، وقد استمر القبضاي يحيا فيها ولكنها لم تعد حياة سهلة. ويمكن للقبضاي أن يبرز في قيادة الحي بطرق متعددة متنوعة ومن الصعب أن نفصل الأسطورة عن الواقع عندما نتعقب ظهور شخص قوي مفرد، ومن الممكن في النهاية أن نترسم خطى واحد من القبضايات الأقوياء فى أيام الانتداب في دمشق وارتباطه بالكتلة الوطنية ومساهمته في حركة الاستقلال.

يقول أبو علي الكلاّوي[٤١] أنه ولد في عام ١٨٩٧ في باب الجابية وهو حي شعبي قديم يقع بالقرب من مدخل سوق مدحت باشا ويحتوي على مسجد سنان باشا الجميل، أصل عائلة الكلاّوي غامض ويبدو أنهم كانوا في البداية من سكان الميدان وذلك في وقت ما من بداية القرن التاسع عشر حيث عملوا في نقل القمح من موطن زراعته في حوران إلى المطاحن في الميدان وربما كانوا يتبعون إحدى جماعات بدو الروّكى التي كانت تتجول مع رؤساء عشيرة الروّكى من آل الشعلان قبل الانتداب[٤٢]، ويدعي آل الكلاوي أيضًا أنهم ينحدرون من أبي بكر صاحب الرسول وأول الخلفاء وسجلوا أنفسهم في لائحة الأشراف (المنتمين بنسبهم إلى الرسول) على الرغم من أن العائلات الدينية الكبرى في دمشق لم تعترف بادعائهم. وكانت كنية العائلة، حسب قول أبي علي هي البكري أصلاً حتى نهاية القرن التاسع عشر وعندما توفي والده على حين غرة أسقطت عائلة اسم البكري لسبب غير واضح وتبنت بدلاً منه كنية جد أبي علي لأمه، ولم يكن ينظر إلى عائلة الكلاوي أثناء الانتداب على أنهم أعضاء في عائلة البكري الدمشقية الأرستقراطية ولكنهم كانوا منحازين إلى آل البكري على كل حال ولصيقين خاصة بنسيب بك (البكري) من الكتلة الوطنية[٤٣].

وكان لأبي علي أخوان أكبر منه وصادف أنه كان أكثر قربًا إلى الأكبر وهو أبو الحسن الذي اضطلع بقيادة العائلة بعد وفاة أبيه والذي تربى أبو علي تحت جناحه وتعلم طرق الحي، ويعزو أبو علي وصوله إلى مركز القبضاي إلى عوامل عديدة وكل واحد منها يدل على أنه لم يرث ذلك اللقب، وأحد هذه العوامل قوته البدنية الخاصة التي أبرزها في سن مبكرة على الرغم من بنيته النحيلة، كان شباب باب الجابية والأحياء الأخرى ينخرطون في أشكال من التنافس غير الرسمي تساعد على تمهيد السبيل لبروز القبضاي. وكان أبو علي على سبيل المثال متفوقًا في المصارعة، كان شبان الحي يتجمعون على أصوات طبلين في حقل مفتوح أو بستان حيث كانت تقام حلبات التدريب على المصارعة بين أحداث يرتدون سراويل قصيرة من جلد مدبوغ فوق سراويلهم، وفي سن السادسة عشرة كان أبو علي قد اشتهر كأحسن مصارع في حيه[٤٤]. وفي هذا السن بدأ أحداث الحي يتدربون على الفنون الحربية وخصوصًا ألعاب السيف، حيث يتقابل شابان في يد كل منهما سيف طويل ذو

قبضة فضية وفي اليد الأخرى ترس معدني صغير، ويلوحان بسيفيهما عبر دوائر مختلفة فوق رأسيهما وحولها، وفي حين يوجه كل منها ضربات إلى ترس خصمه في إيقاع معقد[٤٥]. وكل صبي يستطيع استعمال سيفه بمهارة وابتكار يفوز في المباراة ويُطلب من أفضل خمسة فائزين أو ستة تشكيل جماعة، ويصبح من حق هذه الجماعة شرف إحياء كل المناسبات الاستعراضية في الحي مثل الأعراس واحتفال المولد النبوي[٤٦]، وفي يومها كان أبو علي قائد جماعة كهذه من لاعبي السيف وبدأ منذ ذلك الحين يؤسس مجموعة أتباعه.

أما الفروسية فكانت موطن قوة أبي علي الأخر، فبعد وفاة والده استخدم أخوه أبو حسن علاقاته العائلية مع القبائل البدوية إلى الجنوب من دمشق لتحويل أعمال آل الكلاوي من النقل إلى تربية الخيل والتجارة بها بالحصة، وكان مركز نشاطهم الجديد مزرعة صغيرة لاستيراد الخيول كانت العائلة تملكها وتقع جنوبي الميدان تمامًا. ومع الزمن أصبح آل الكلاوي من أكبر تجار الخيول في الشرق العربي وأخذوا يزودون العائلة المالكة في الأردن والعربية السعودية وبقية الوجهاء العرب بالخيول الأصيلة الباذخة وبخيل السباق. ومع مرور الأيام وكان أبو علي قد بلغ العشرين أصبح يعتبر أفضل فارس في حيّه وهي شهرة لم تلبث أن انتشرت عبر دمشق كلها بل عبر بقية أنحاء سوريا. وفي منتصف الثلاثينيات كان اسطبل الكلاوي للخيل المسوّمة قد أصبح نقطة جذب في كل استعراض وطني وكان أبو علي دائمًا على رأس الفرسان[٤٧].

ساعدت مشروعات عمل ناجحة في جعل أسرة الكلاوى تقفز إلى موقع الشهرة الاجتماعية في باب الجابية وبدأ الجيران يطلبون معروفًا أو مساعدة وفي زمن قصير أسست مجموعة متماسكة من الأنصار والأتباع من بين أكثر سكان الحي فقرًا وكان بعضهم أوفياء لأبي علي شخصيًا وكانت النتيجة أن أبا علي أصبح قادرًا على أن يكوّن عصابته الخاصة المؤلفة بشكل رئيسي من الشباب العاطلين عن العمل ومن العمال الموسميين.

وفي بداية سنوات العشرينيات، عندما بدأ آل الكلاوي يكدسون الرأسمال أصبحوا قادرين على شراء بناية جميلة كبيرة في قلب حيّهم وتشتمل على بهو خاص للضيافة، كما كان هذا البهو يستخدم كقاعة للمحاكمات غير الرسمية حيث كان الكلاويون الذين

أصبحوا الآن موضع ثقة في باب الجابية، يعملون كمدراء للعدالة التي تتجاوز القانون، فيحكمون أو يتوسطون في النزاعات بين الأفراد والأسر الذين لم يكونوا راغبين لسبب أو لآخر في اللجوء إلى المحاكم الدينية أو المدنية وكان آل الكلاوي يعيرون البهو للعائلات الفقيرة لإقامة حفلات الأعراس أو لأغراض اجتماعية أخرى وقد أصبح في نهاية الأمر واحداً من أماكن الاجتماع الشبيهة بالديوان. ويزعم أبو علي أنه لم يطلب لا هو ولا إخوته أي مال أو مكافأة مادية أخرى على ضيافتهم وخدماتهم، ولكنهم كانوا يتوقعون الولاء الشخصي لأسرتهم التي اكتسبته باعتبار شبكة آل الكلاوي قد اتسعت وأخذ اسم العائلة يذكر بمزيج من الاحترام والخوف.

كانت إحدى أشهر المظاهر في الحياة المدينية بدمشق «العراضه» وهي استعراض تقليدي يقام في الأحياء للاحتفال ببعض الأحداث الدينية مثل «الطهور» أي الختان أو العودة من الحج أو المولد النبوي.

وكانت هذه المناسبات تسمح للشباب أحد الأحياء بالتنافس مع شباب جيران لهم في حي آخر في مباريات المصارعة، وألعاب السيف، وسباق الخيل وما شابه ذلك. وكان شرف الحي في خطر دائماً أثناء هذه الأحداث كما كانت خصومات حول مكان الحركة وحريتها وكان ثمة خصومات دائمة ومعروفة بين بعض الأحياء وأكثرها شهرة ما كان بين سوق ساروجة والصالحية[٤٨] وبين الشاغور وباب الجابية. وهي طريقة أخرى استطاع أبو علي الكلاوي بواسطتها تقوية مركزه في الحي إذ كان يقود رجاله الأقوياء في معارك الشوارع ضد عصابات الشاغور.

وفي مطلع القرن العشرين بدأت «العراضات» تتخذ أبعاداً غير دينية وأصبحت سمة لأحداث سياسية كانتخاب أحد النواب، أو العودة من المنفي أو مناسبة ثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨ أو الاجتياح الإيطالي لليبيا عام ١٩١١[٤٩] وتسارعت عملية التسييس هذه في فترة الانتداب واتخذت شكل التحدي للفرنسيين والمتعاونين معهم وصعدت من استمرار الحياة المستقلة في الأحياء ومما كانت له أهمية كبيرة أنه بقدر نمو الوعي السياسي في

الأحياء تحولت الخصومات العنيفة فيما بينها إلى تحالف الأحياء ضد الفرنسيين وكلما اتسع مدى النشاط السياسي بدأت تبطل حياة الحي الضيقة والمعزولة.

وقد ساعدت ثورة ١٩٢٥ الكبرى على تآكل كثير من الحواجز والخصومات السياسية والاجتماعية بين الأحياء وساعدت على ترابطهم معًا في جبهة مشتركة ضد الفرنسيين، ولا شك أن كثيرًا من قصص البطولات الفردية التي سرعان ما أصبحت جزءًا من التاريخ المحلي والأسطوري للثورة ساعدت كثيرًا من الشبان على تعزيز شهرتهم في الأحياء الشعبية من المدينة ومكّنتهم من تبوء منزلة القبضاي، والواقع أنه كان هناك تحول ملحوظ عن القبضايات في ذلك الوقت، بفضل بروز أبطال جدد أثناء الثورة ممن حلوا محل الذين قتلوا. وربما كان أكثر القبضايات احترامًا وتقديرًا في أيامه حسن الخرّاط ذلك الحارس الليلي في حي الشاغور الذي قاد هجومًا للثوار ضد مراكز الفرنسيين في العاصمة السورية والذي قتلته القوات الفرنسية بعد ذلك[٥٠]. وقد سمح غيابه بظهور نجم آخر من نجوم الثورة هو محمود خدام السريجة الذي وطد مركزه كأقوى رجل في الشاغور.

واعترف أبو علي الكلاوي بصراحة بعد خمسين سنة من مشاركته في الثورة الكبرى أنها مكّنت عائلته من تثبيت موقعها كقبضايات غير مُنازَعين في باب الجابية[٥١]. عندما اشتعلت الثورة جهز الكلاوي وعصابته المسلحة حيهم للانتفاضة ضد الفرنسيين وانضم أبو علي إلى المجموعة الثائرة مع نسيب البكري الذي كانت عائلته راعية لآل الكلاوي حينًا من الدهر، وعندما استعاد الفرنسيون السيطرة على معظم أحياء دمشق في أكتوبر ١٩٢٥ تبع أبو علي قوات البكري إلى بساتين الغوطة المحيطة بالعاصمة السورية. وقد أسهمت حادثة معينة في ذلك الحين بتخليد ذكراه في النفوس لأجيال قادمة، فبعد أن جرح جرحًا خطيرًا إثر محاولة قام بها وحيدًا لتحرير رفاقه الثوار المسجونين فى قلعة دمشق نجح في الهرب على حصانه حيث لجأ إلى أعدائه التقليديين فى الشاغور وبعد يومين فقط جنَّد أبو علي الذي أنهكه الضعف، ولكن تصميمه لا ينثني، بعض الرجال من الشاغور وعاد معهم على خيولهم إلى باب الجابية حيث جمع عددًا من الأنصار وعاد إلى الغوطة لينضم إلى عصبة البكري[٥٢]. ونادرًا ما انضم القبضايات، مثلهم في ذلك مثل كبار التجار وأئمة المساجد المحلية، إلى الكتلة الوطنية أو أية منظمة سياسية أخرى، وكان ارتباطهم وولاؤهم

بالأحرى بهذا الرئيس أو ذاك من زعماء الكتلة، أما انتماء أبو علي الكلاوي فكان إلى نسيب البكري وليس إلى المجلس التنفيذي للكتلة.

كان القبضايات أكثر أهمية إلى حد ما في نظر الآلية السياسية للقائد الوطني في الأحياء من التجار ورجال الدين فقد كانت موارد زعماء الكتلة محدودة وخصوصًا عندما يكونون في السجن أو خارجين لتوهم منه أو في المنفى المؤقت، حينئذ يتطلب حشد الأتباع والحفاظ عليهم دقة كبيرة. وكان يفضِّل بوجه عام أن يولي اهتمامه لكسب ودعم أنصار من بين الأسر الغنية في الأحياء وبذلك يصبح واثقًا من قدرته على الحفاظ على اتصالات شخصية منتظمة طوال الوقت، وعندما بدأ رئيس الكتلة الوطنية بالابتعاد عن حيه الأصلي أخذ يعتمد بصورة متزايدة على وسطاء يقدمون مساعدات وخدمات لجمهور عريض من فقراء الحي الذين ليس لهم أي اتصال مباشر به.

أما التجار الذين حازوا منزلتهم غناها وإحسانهم للآخرين وورعهم الديني فكانوا من بين أولئك الوسطاء الذين اضطلعوا بتلك المهمة لمصلحة السياسيين. إلا أن التفاوت الطبقي تطور أثناء الانتداب وأخذ يقللون من اهتمامهم بالفقراء وبمشاكلهم الفردية، فلم يكن لديهم متسع من الوقت من جهة ولا هم مهيئون تهيئة جيدة لذلك من جهة أخرى، والإحسان للآخرين بعد كل شيء لا يتطلب احتكاكًا منظمًا مع الطبقات الفقيرة، كما أن أعضاء من المؤسسة الدينية الإسلامية ابتعدوا كثيرًا عن الاتصال بالأشخاص العاديين. وثمة أشخاص آخرون على كل حال، بمن فيهم الواعظ والأحياء الشعبية ازداد تأثيرهم في ذلك الحين بين المعوزين والأميين، ومع أن أعيان القادة الدينيين والأئمة من الطبقة الفقيرة كانوا يدعمون الرؤساء الوطنيين بصورة عامة إلا أنهم شكلوا جمعيات خيرية أخذت على عاتقها مناهضة التغريب والصبغة العلمانية السياسية، وفي منتصف الثلاثينيات شكلت تحديًا فعليًا غير مرغوب به لسلطة القيادة الوطنية في الأحياء(٥٣).

والقبضاي على النقيض من ذلك لم يشكل تهديدًا كهذا، وقد انحدر من وسط الشعب العادي وكان تحت حماية «البكْ» وكان في الغالب مدينًا له بقروض وخدمات وينقصه على كل حال التعليم والمنزلة وصفات رجل الدولة بحيث لا يقترب من مستوى «البكْ» في

القيادة السياسية، وهكذا ففي حين يتلقى زعيم الكتلة الوطنية المساعدة من سكرتيره الشخصي ومن عائلته وتُنظَّم له شبكة من المحسوبين عليه، يهتم القبضاي بمحيطه ويخدمه عندما يتمكن من ذلك ويكفل مساندته عندما يطلبها «البكْ»(٥٤).

ومع أن بعض القبضايات كانوا يستطيعون جذب أتباعهم الشخصيين بفضل تقديمهم بعض تلك الخدمات كالتوسط في النزاعات وحماية الجوار وبعض نشاطات الإحسان الصغيرة، فلم يكن لديهم السيطرة المباشرة ولا الوصول إلى مصادر مادية عريضة أساسية تسمح لهم ببناء شبكاتهم الخاصة المستقلة التي يتولون رعايتها، وفي التحليل الأخير كانوا مدينيين بالفضل للسياسين في كثير من الوجوه نفسها التي يدين الأتباع الآخرون، والاختلاف الوحيد الهام هو أن وسائل القبضاي في تجنيد الأتباع وضبطهم «للبكْ» تتيح له الوصول المباشر إلى حاشية «البكْ» المقربة وخاصة سكرتيره الشخصي وكان القبضاي بهذا الشكل يستطيع أن يعتمد على معاملة مميزة وبعض الامتيازات القليلة أكثر مما يعتمد عليه الأتباع العاديون في محيط شبكة البك(٥٥). وكع ذلك لم يكن مدى التحرك الاجتماعي واسعًا وكان عدد من القبضايات ينجحون في تقوية أنفسهم من خلال علاقاتهم بسادتهم.

كان سكان الحي يستطيعون في أى وقت الرجوع إلى أشخاص متعددين كالقبضايات وكان الحي يستطيع أن يساند أكثر من رجل قوي واحد مع أنه لم يكن من غير الشائع أن ينتمي القبضايات إلى عائلة واحدة فقد كان سكان باب الجابية برجعون إلى «أولاد الكلاوي» وكثيرًا ما لجأوا إلى أي واحد من أفراد تلك العائلة، فقد كانت العائلة من خلال علاقاتها هي التي تقدم الحماية والمساعدة إلى الحي، صحيح أن أبو علي صنع لنفسه إسمًا وخصوصًا أنه كان وجيه العائلة الغوغائي وفارسها الموهوب مانحها قوتها المحلية إلا أنه يعترف بصراحة أن أخاه الأكبر الذي تلقى بعض التعليم هو الذي كان يتخذ القرارات الرئيسية في العائلة ويسيّر أعمالها ويتعامل مع سياسي الكتلة الوطنية ومندوبيها وكان أبو علي في الواقع نائبًا عن أبي حسن وجاهزًا لتنفيذ أوامره، وعندما مات أبو حسن انتقلت قيادة عائلة الكلاوي إلى أبي علي (كان أخوه الآخر خليعًا مستهترًا مما قلّل من قدره) الذى بدأ بتعليم ولده الأكبر في الحال ليقوم بدور النائب عنه في العائلة(٥٦).

كان جزء من الأسطورة التي تحيط القبضاي أنه لا يأخذ مالاً أبدًا من السياسيين ولا من وكلائهم، ولا من التجار في الحي في سبيل تنفيذ تعليمات متنوعة كتعبئة شبان الحي من أجل مظاهرة أو دعم إضراب أو مقاطعة. ويعترف أبو علي أن الكتلة قدمت له مالاً في أوقات متعددة وذكر محاولات عديدة قام بها التجار القريبون من الكتلة ليدفعوا له في سبيل المحافظة على الاستمرار في الإضراب (٥٧) العام سنة ١٩٣٦ وادعى أيضًا، وهو يحاول الدفاع عن صورة القبضاي المثالية، أن القبول بعروض كهذه يسيء إلى شرفه، إلا أنه لم ينكر على أية حال أن بعض القبضايات خرقوا هذا القانون المتعلق بالشرف الشخصي والأخلاق بقبولهم أموالاً نقدية ومنافع أخرى لمجرد قيامهم بواجباتهم فبعد أن تسلمت الكتلة الوطنية الحكم عام ١٩٣٦ في أعقاب الإضراب العام والمفاوضات الفرنسية السورية في باريس على المعاهدة، حرص شكري القوتلي ووزير المالية والدفاع الوطني على أن يخصّص لمحمود خدام السريجة وهو أشهر قبضاي في دمشق أثناء الثلاثينيات راتب نظامي من أموال الوقف المكرس أصلاً للفقراء في حي الشاغور لقاء خدماته للقوتلي القائد السياسي للحي (٥٨).

وإذا نظرنا إلى المزيج من الموارد التي كانت تغذي أي جهاز سياسي لزعيم الكتلة نرى أن الدعم الذي كان يتلقاه أولئك الزعماء من الأحياء لم يكن متساويًا، إذ كان سياسي مثل نسيب البكري يرتبط بعلاقات وثيقة جدًا مع عدد من القبضايات أمثال آل الكَلاوي وعائلة ديب الشيخ من حي العمارة ومع عدد آخر من محاربي الثورة الكبرى التي كان البكري من أشهر وجوهها وكانت له سمة اجتماعية ودينية محافظة أكثر بكثير مما كان لرفاقه الآخرين (الكوزموبوليتانيين) من زعماء الكتلة، كما كانت للبكري منزلة دينية تدعمه بها أسرته وكان هذا كله يتيح له سهولة الحركة في أوساط جماهير الأحياء الشعبية التقليدية، في حين كان شكري القوتلي وجميل مردم وفخري البارودي (وهم الوجوه الرئيسيون الآخرون للكتلة في دمشق) ذوي تأثير كبير في أحيائهم وخصوصًا بين التجار لكنهم لا يستطيعون الزعم بأن لهم أتباعًا شخصيين كثيرين الأحياء الأخرى على الرغم من الإحترام الذي يتمتعون به، إلا أنهم على خلاف البكري كانوا يستخدمون كثيرًا من الأجهزة السياسية

المتنوعة وكان لكل منهم أتباع مهمون في القطاعات الحديثة والمؤسسات بدمشق وخاصة بين الشبان المتعلمين والطبقات الوسطى التي برزت حديثًا[٥٩].

ولم يكن أي من زعماء الكتلة يستطيع الادعاء بأنه يملك نفوذًا كبيرًا في الحيين الشعبيين على أطراف دمشق وهما حي الأكراد والميدان، ففي حي الأكراد حيث استمر الولاء القبلي كانت عائلتا اليوسف وشمدين الكرديتان لا تزالان تتمتعان بالنفوذ ومع أنهما استعربتا في غضون القرن التاسع عشر إلا أنهما لم تكونا ترحبان أبدًا بالقومية العربية التي تهدد بتمزيق الولاءات العرقية والقبلية التي بني عليها إلى حد ما نفوذهما. يضاف إلى ذلك أن الدور الذي لعبته القوات الكردية المساعدة للفرنسيين في قمع الثورة السورية الكبرى أساء إلى العلاقات بين الوطنيين وأكراد دمشق طيلة بقاء الانتداب[٦٠].

وفي حي الميدان الطويل الضيق ضعيف التجانس اجتماعيًا والواقع إلى الجنوب من المدينة كانت مشاكل الكتلة الوطنية ذات نوعية وحجم مختلفين، هنا ولّدت التوترات الاجتماعية وتغير أماكن السكن عوامل عدم الاستقرار بفعل الهجرة المتزايدة في الداخل وأبقت القوة السياسية مجزأة. ومع أن حي الميدان على النقيض من حي الأكراد، قد ساهم مساهمة فعالة بالعرق والدم في سبيل الاستقلال (قصفه الفرنسيون بقنابل الطائرات مرتين خلال الثورة مما أدى إلى تدمير الحي بكامله تقريبًا) فإن عائلات الميدان التي تستطيع الادعاء بوجود نفوذ لها لم تكن وثيقة الارتباط بالكتلة الوطنية، وكان بعضها مثل كبار التجار «الأغوات» من عائلتي سكّر والمهايني قد ساعدوا الكتلة الوطنية عندما أرادوا هم وحسب، ولم تكن تربطهم أية روابط قوية بالجهاز السياسي لأي زعيم من الكتلة، وثمة عائلات أخرى كعائلة الحكيم عارضت الكتلة الوطنية وساندت العصبة الرئيسية المنافسة لها والتي كان على رأسها الدكتور عبدالرحمن الشهبندر الزعيم المرموق للثورة السورية الكبرى[٦١].

ولن تجد مع ذلك تفسيرًا وحيدًا لنأي حي الميدان بنفسه عن الكتلة الوطنية، كان واضحًا أن الكتلة لم تكن مهيأة لكي تخفف من تناقضات الميدان الاجتماعية وتحسين حالة الفقر فيه والفساد العام وعدم استقرار السكن وبالتالي دمج وتنظيم سكانه في عمل سياسي. وهذا

ما ترك المنطقة عرضة للتسييس من قبل قوى ذات وعي اجتماعي كبير تتراوح ما بين الجمعيات الإسلامية الخيرية إلى التنظيمات السياسية الراديكالية الحديثة كالحزب الشيوعي وحزب البعث اللذين يستطيعان أن يقدما إطاراً أفضل بكثير وأكثر مناسبة وفعالية للاندماج وبتعبير أكثر شمولاً لم يكن سير التمدن السريع في زمن الانتداب مصحوباً بنوع من التصنيع الذي يمكن أن يقدم لذلك العدد المتزايد من العمال غير المهرة الأعمال التي تضعهم ضمن أي شكل من أشكال السيطرة الاجتماعية والسياسية(٦٢).

أبعد من نطاق الأحياء

على الرغم من بقاء الأحياء الشعبية وحدات هامة في التنظيم السياسي والاجتماعي إلا أن أهميتها في الحركة الاستقلالية تضاءلت بقدر تغيُّر بنيتها الداخلية وعلاقاتها فيما بينها أثناء فترة الانتداب، فقد نتج عن تقدم الحياة الدينية السياسية نقاط استقطاب جديدة خارج الأحياء تلك هي المؤسسات الجديدة التي كانت منذ بدايتها متطابقة إلى حد كبير مع نشوء الطبقة الوسطى الحرفية التي تقع مصالحها الأساسية خلف نطاق الأحياء وقد تسامت المشاعر المسيطرة ضمن هذه الطبقة من المحامين والأطباء والمهندسين والمعلمين والصحفيين وأعضاء آخرين في مجموعة المثقفين، عن حياة الحي الضيقة، وأصبح ولاؤهم للمدينة، للدولة، للأمة، أكثر مما كان للأسرة والقبيلة والزمرة والطائفة أو الحي.

وقد ظلت أهمية الطبقة الوسطى الجديدة في تطور حركة الاستقلال تتزايد مع الزمن وهي على الرغم من دورها الصميمي في ولادة الحركة القومية العربية في أواخر سنوات الإمبراطورية العثمانية وتواجد أبنائها في كل الجمعيات الوطنية السرية قبل الحرب العالمية الأولى وأثناءها، فإن أثرها الفعلي المتميز في الحياة السياسية قد بدأ فعلاً وبصورة واقعية في سنوات الثلاثينيات وحسب، وثمة عوامل عديدة كانت تقف خلف صعودها في ذلك الوقت وترتبط جميعها بالتغيرات التي طرأت على بنية المجتمع السوري منذ الأيام الأخيرة للعثمانيين. ومن أكثر العوامل أهمية تطور التعليم العلماني الحديث والذي لم يصبح متاحًا للمراتب الاجتماعية الأدنى من الطبقة العليا إلا في فترة الانتداب وساعد انضمام الطبقة الوسطى الحرفية إلى صفوف الحركة الوطنية على انخراط جيل من الأفراد الذين كانوا أكثر

شبابًا من قيادة الكتلة الوطنية. وفضلاً عن ذلك فإن هذا الجيل لم يكن مثقلاً بآثار التجربة العثمانية وميراثها وكان يملك مستوى عاليًا يفوق مستوى الجيل الأكبر جيل الكتلة الوطنية.

تضاعف عدد المدارس الابتدائية والثانوية في مؤسسات الدولة تقريبًا بين سنة ١٩٢٤ و١٩٣٤[٦٤] كما اتسعت الجامعة السورية في هذه المرحلة وفتحت أبواب الفرص أمام المتفوقين في المدارس العليا وخريجي الجامعة للذهاب إلى فرنسا لمتابعة التخصص في دراسات عليا ضمن حقول متنوعة واسعة (وخصوصًا الحقوق والطب وتدريب المعلمين) وقد لعب كل من هذه العوامل بالتأكيد دورًا في توسيع آفاق شبان المدن وفي تحوّل مركز نشاطاتهم إلى خارج الأحياء في اتجاه مؤسسات وبُنى جديدة. وقد ساعدت هذه المراكز بدورها على استبدال ولاءاتهم التقليدية بولاءات جديدة وبالولاء الأكثر بروزًا للنزعة القومية إلا أن التعليم الحديث مهّد الطريق أيضًا لإمكانية الانتقال الاجتماعي وأتاح الوصول إلى منزلة الطبقة الوسطى ولكنه لم يتكفل بالضرورة بمثل دخلها. وقد خلقت هذه التوقعات التي برزت ولم تتحقق قدرًا كبيرًا من الإحباط والعداوة كان على القادة الوطنيين في سوريا أن يقننوا مجراهما حتى النهايات الخاصة بها، وبدون ذلك كان لابد من التضحية بالنفوذ المحتمل ضمن قطاع الشباب الذي كان يصبح بسرعة أعظم القطاعات حيوية في المجتمع السوري، كما اعترفت الكتلة الوطنية بأن الكوادر المتعلمة الجديدة تحتاج إلى قيادات تستطيع أن تتوافق معها اجتماعيًا وثقافيًا وعقليًا، أما التجار ورجال الدين الذين تلقوا تعليمًا تقليديًا وكذلك قبضايات الأحياء الشعبية شبه الأميين فقد كان لزامًا أن يعجز دورهم عن التوافق مع الطبقة الوسطى المتنامية، وكان لابد من ظهور نسق جديد من القادة أكثر تناغمًا مع حاجاتها وأكثر وعيًا لتطلعاتها ويستطيع أن يخدم هؤلاء الشبان المتعلمين.

اكتشفت الكتلة الوطنية في وقت مبكر أن المصدر الرئيسي لهؤلاء الشبان الساخطين المتعلمين في دمشق (وفي المدن الأخرى) كانت منظومة المدارس الحكومية المنتشرة، إذ سرعان ما تجمعوا هنالك معًا وكانوا آلافًا من التلاميذ الذين يلقنهم معلمون سوريون يوميًا أفكارًا وطنية مثالية وكانت النتيجة أنهم ابتعدوا كثيرًا عن التأثير التقليدي للأحياء بكل ما

فيها من نماذج وعادات بالية عفى عليها الزمن، وقد حررت الحياة المدرسية هؤلاء الشبان مؤقتًا من مأزق التزاماتهم العائلية والبحث عن عمل[٦٥] وربما كان نمو وعيهم السياسي المتزايد بالإضافة إلى اندفاع الشباب وعدم التهيب يكمن وراء مساندتهم الكبيرة للكتلة الوطنية، وكل ما كان مطلوبًا بعض القوة لكبح طاقتهم مطلقة العنان.

ولم يطل الأمر بالكتلة الوطنية بعد تأسيسها حتى بدأت تولي انتباهها إلى تطوير جناحٍ شاب من بين طلاب المدارس العليا والجامعة، وفي عام ١٩٢٩ ولدت تلك المنظمة التي سميّت «الشباب الوطني» وكانت القوة الدافعة وراء إنشائها تتمثل في فخري البارودي، الذي كان في الغالب وراء كل المشاريع التجديدية التي عمدت إليها الكتلة، وقد نشأ اهتمامه بالشباب المتعلم من مصادر متنوعة إذ مكنه إطلاعه الثقافي الواسع في مجالات الآداب والفنون والموسيقى ا العربية من البقاء على اتصال وثيق بالتيارات الثقافية الرئيسية والأنماط التي اجتذبت الشباب فيما بين الحربين، كما أتاح له ميراثه الشخصي الذي يشتمل على عائدات كبيرة من مزارع عائلته حول دمشق أن يقدم الرعاية للصحفيين الشبان الموهوبين والشعراء والموسيقيين الذين شجعهم على التردد إلى بيته الكبير في القنوات ولم يكن أمرًا مفاجئًا أنه فضّل أن يصرف معظم وقته يثقف الشباب والمتعلمين الموهوبين بدلاً من بناء علاقات مع القبضايات كما فعل ابن عمه وخصمه الكبير في الكتلة الوطنية نسيب البكري، ولم يكن البارودي محافظًا ولا متصلبًا كالبكري ومع أنه كان واعيًا للعادات العربية إلا أنه كان متميزًا باختياره لما يراه جديرًا بالبقاء منها ولا شك أنه كان سياسيًا يملك نظرة إلى المستقبل بقدر ما يملك من الماضي[٦٦].

وبالإضافة إلى ذلك حدّت بيئة البارودي المباشرة من ظروف تصميمه على تثقيف الشبان المتعلمين إذ كان حي القنوات يزخر بالعائلات المسلمة من الطبقة العليا ومن المتوسطة العليا، مثل عائلته استطاعت أن تقدم لأولادها أحسن تعليم محلي متاحٍ آنذاك بالعربية، ويبدو أن البارودي كان يملك انطباعًا قويًا عن شبان حيّه وخصوصًا عن وعيهم السياسي والاجتماعي وكان ينظر بأمل كبير إلى الجيل القادم من القادة ولكنه كان يشعر أيضًا أن من المحتم على جيله أن يطور مواهب ويوجه طاقات الشبان والمتعلمين ممن نشأوا قسرًا في زمن السيطرة الأجنبية الذي يمتلئ بالتوتر والاضطراب.

وكان لابد للكتلة الوطنية في رأي البارودي أن تلعب دوراً هاماً موازياً للنظام التعليمي، يقوم على تطوير وتنقية الوعي الوطني لدى الشباب السوريين.

وقد بدأ البارودي بعد الثورة الكبرى مباشرة، بتكريس أعظم الانتباه إلى مسألة تشكيل منظمة شباب مرتبطة بالكتلة الوطنية، وفي الوقت ذاته كانت الجهود تبذل لتعبئة الطلاب في المدارس الحكومية وخصوصاً في مدرسة «التجهيز» وهي المدرسة الحكومية الكبرى في دمشق(٦٧) وكان الوجه البارز في هذه النشاطات محمود البيروتي وهو رجل لمّا يبلغ الثلاثين اكتسب سمعة كبيرة في دمشق إذ أنه قاد مظاهرات عديدة هامة وإضرابات، كل ذلك بفضل مجموعة صغيرة من طلابه في الحلقة الإعدادية وفي المدرسة العليا.

ولد البيروتي عام ١٩٠٣ ابناً لموظف صغير في بلدية دمشق، يسكن في حي سوق ساروجة، وانتمى إلى جيل جديد من الوطنيين وكان يتطلع وهو في سن مبكرة إلى الانخراط في السلك العسكري وعندما أنهى تعليمه الابتدائي انتظم في الكلية الحربية وتخرج قبيل الاحتلال الفرنسي مباشرة عام ١٩٢٠ ومع أن البيروتي أصبح ملازماً ثانياً إلا أنه لم يكن راغباً في التعاون مع السلطات العسكرية الفرنسية، وانضم بدلاً من ذلك إلى مجموعة من أصدقاء الدراسة الحميمين قامت بنشاطات سياسية سرية ضد الفرنسيين تم الكشف عنها سريعاً ولجأ البيروتي إلى عمّان تجنباً للاعتقال وهناك حاول أن يصبح ضابطاً في جيش الأمير عبد الله ولكنه اكتشف أن سجله في دمشق ورغبته في علاقات مميزة لم يؤهلاه لذلك، ومن حسن حظه أنه استطاع العودة إلى دمشق بعد أن أصدر الفرنسيون عفوهم العام سنة ١٩٢١ . وفي هذه الأثناء كان البيروتي قد بلغ درجة عالية من الوعي السياسي كان يعزوها إلى العوائق التي اعترضت عمله وإلى المثل العليا التي غرسها في نفسه معلمه في الكلية الحربية «نزهة المملوك» وهو ضابط في استنبول يتولى التدريب في الجيش قُدِّر له أن يلعب دوراً سياسياً في تنظيم الجناح شبه العسكري للكتلة الوطنية في منتصف الثلاثينيات(٦٨).

وقد عبَّر البيروتي مثل الكثيرين من شباب جيله الذين تحطمت أحلامهم بفعل التشنجات السياسية التي هزت سوريا، عن خيبة أمل عميقة من افتقار دمشق إلى القيادة

السياسية الفعالة، ثم انتعشت آماله إلى حين عندما تأسست جمعية اليد الحديدية عام ١٩٢٢ تحت قيادة الدكتور الشهبندر، لكن آماله تبددت أخيراً في السنة نفسها عندما حطم الفرنسيون منظمة اليد الحديدية واعتقلوا قيادتها ونفوها آخر الأمر. وكان بين الشبان العديدين الذين أمضوا السنتين التاليتين رهن الاعتقال مع القيادة الوطنية، وقرر البيروتي بعد إطلاق سراحه أن يستأنف تعليمه فانتسب إلى كلية الحقوق بدمشق إلا أن اندلاع الثورة السورية الكبرى عام ١٩٢٥ عطل دراسته وأدت به مشاركته في الثورة إلى قضاء فترة قصيرة في السجن، وإذ خيبت حصيلة الثورة أمله قرر أن يستكمل دراساته واختار العمل في التجارة، وأسس بفضل مساهمة عائلية صغيرة مخزنًا للنوفوتيه Novelty في شارع رامي على مقربة من السراي (مقر المفوض السامي الفرنسي) ومن ساحة المرجة وكان موقعه مناسبًا جداً إذ أن معظم المظاهرات الوطنية خلال فترة الانتداب كانت تتمحور حول السراي، وأضاف البيروتي إلى مخزنه، كي يجتذب الطلاب، مكتبة صغيرة في الطابق الثاني وفي فترة زمنية قصيرة جداً أصبح مكانًا شعبيًا يجتمع فيه الناس، كما أن موقعه بعيداً عن الأحياء أتاح للطلاب درجة من الحرية بعيداً عن رقابة الأسرة وعن الوجوه الدينية التقليدية وعن القبضايات.

وبدأ البيروتي أخيراً في تشجيع مجموعات صغيرة من الطلاب على الاجتماع في مخزنه بعد نهاية الدوام الرسمي حيث يلتقون بطلاب من الجامعة أكبر سنًا وخصوصًا من كلية الحقوق، وكانوا يستمعون إلى مناقشات في القضايا السياسية الهامة ويتحدثون عن مشاكل عامة ويقرؤون الصحف والمراسيم التي كانت تصدرها المفوضية العليا، وفي هذه الاجتماعات وبقيادة البيروتي كانت تدبر أعمال سياسية متنوعة وفي أواخر العشرينيات أصبح مخزنه نقطة انطلاق لمظاهرات الطلبة وإذ كانت السراي قريبة منه فلم يكن المحتجون مضطرين للذهاب بعيداً كي يُسمِعوا رأيهم.

وعندما تزايد تلامذة البيروتي بعد كل نشاط سياسي يولد في شارع رامي شعر بحاجة عظيمة لتقديم بعض التنظيم إليهم، وقد شكل البيروتي بالاشتراك مع طالب نشيط في كلية الطب من حي الميدان هو مدحت البيطار فريقًا كشفيًا خاصًا أوائل عام ١٩٢٩ وأطلقا عليه

اسم الكشّاف الأموي وكان كثير من زوار مخزنه الشباب من أوائل أعضاء هذا الفريق، ذلك أن البيروتي كان متأثراً بروح التضامن السائدة في فريق كشفي للصبيان في دمشق هو فريق الغوطة إلا أن قادته رفضوا إشراك الفريق في نشاطات سياسة.

تلقى فخري البارودي أخبار هذه التطورات بابتهاج وكان قد بدأ يسمع أموراً سارة عن نشاطات البيروتي بين الطلاب وفرح خصوصاً برغبة البيروتي في تسييس الحركة الكشفية ولم يلبث البارودي أن وجه دعوات شخصية إلى البيروتي وتلامذته عبر أحد أتباعه وهو طالب شاب في كلية الحقوق من حي القنوات اسمه خالد الشلق، وسرعان ما تطورت علاقة وثيقة بين البيروتي والبارودي وبدأ الأول يحصد فوائد هذه الرعاية. وبتشجيع من البارودي أسس البيروتي بمساعدة خالد الشلق «الشباب الوطني» قبل نهاية العقد واضعاً إياه تحت مسؤولية الكتلة الوطنية مباشرة(٦٩).

وقد لمع البيروتي من خلال علاقته بالكتلة الوطنية واحتكر بالفعل قيادة الشباب الوطني في دمشق حتى منتصف الثلاثينيات وعندها قرر حُمَاته في الكتلة أن منظمته بحاجة ماسة إلى وجه جديد أكثر جاذبية، في ذلك الحين كانت منظمات سياسية منافسة يقودها جيل جديد من الوطنيين المتطرفين تراهن على كسب الأعداد المتزايدة من الطلاب الساخطين في دمشق والمدن الأخرى ولم يكن البيروتي مؤهلاً لهذه المنافسة المكثفة. ومع أنه أسدى خدمة هامة إلا أنه كان على الكتلة الوطنية أن تقدم للشباب المتعلم قدوة أكثر أصالة إذا كانت ترغب في الحفاظ على سيطرتها على حركة الاستقلال وخصوصاً بعد أن سيطرت الكتلة على الحكومة في أواخر سنوات الثلاثينيات وأصبحت أكثر عرضة للانتقاد من قبل المنظمات الوطنية المنافسة(٧٠). وبات من الضروري أن تتحول إلى مجموعة من المحامين والأطباء والمهندسين البلغاء الشباب الذين درسوا في أوروبا، وذلك من أجل المهام القادمة الصعبة.

لقد عاش محمود البيروتي وعمل في وسط سياسي واجتماعي أكثر قرباً وتجانساً مع قيادة الكتلة الوطنية، على الرغم من تعليمه المحدود بالقياس إليهم وعلى الرغم من بعض القسوة والانفعالية اللذين اتصف بهما، مما كان عليه القبضاي من أمثال أبي علي

الكَلاوي، وكان يرتدي الزي الأوروبي ويعتمر الطربوش مزهوًا كما يفعل أبناء طبقة الأفندية من السياسين والبيروقراطيين وكان متعلمًا ومحرضًا عقائديًا، كان البيروتي من حيث المرتكز السياسي الذي كونه بين نخبة الشباب المتعلم خارج الأحياء الشعبية من أوائل ممثلي قوى التحديث السياسي في سوريا حيث بدأت بتحويل مركز الحياة السياسية من خارج الأحياء الشعبية إلى مؤسسات جديدة وبنى أكثر حداثة كالمدارس الحكومية والجامعة والمنظمات الشبابية المتنوعة، كان البيروتي خلافًا لأبي علي والقبضايات الآخرين «رجلاً عربيًا» وهو لقب كان يعتز به ولكن أمثال أبي علي لم يكونوا يخفون عدم احترامهم له.

لم يكن أي من الرجلين يكنُّ احتراما للآخر، فالبيروتي كان ينظر إلى أبي علي على أنه من مخلفات الماضي وأنه عائق في طريق التقدم في حين كان أبو علي يرى في البيروتي مأجورًا حزبيًا، ورجلاً ينصرف أقصى التزامه إلى منظمته وليس إلى عامة الشعب[٧١]. ومن المثير للاهتمام أنه كلما تفوق القادة الشباب الآخرون على البيروتي في الأهمية كان يصبح أكثر تبعية لأفراد من رؤساء الكتلة وخصوصًا جميل مردم بسبب رعايته له وبهذا المعنى بدأ يشبه القبضاي ومع ذلك فقد بقي ارتباطه بالكتلة وثيقًا، وظل معروفًا بالتصاقه بالمنظمة التي استمر في خدمتها، ومع أن سنه وأصله الاجتماعي المتواضع حالا بينه وبين الانضمام إلى الدوائر السياسية الداخلية في الكتلة أو المشاركة في الجلسات الاستراتيجية الدقيقة إلا أنه عمل مع ذلك ضمن مستوى سياسي عال لم يبلغه أي قبضاي وحظي بعرفان كبير من جميع البارزين في الكتلة، وقد عمل كوسيط شأنه شأن القبضاي إلا أنه عمل لصالح منظمة الكتلة أكثر مما عمل لصالح أي زعيم «كتلوي» بمفرده وكان عمله على النقيض من القبضاي يرتكز بصورة أساسية على النخبة المتعلمة وخارج الأحياء الشعبية، ونستخلص من ذلك أنه اشتغل في وسط أثبت إلى حد بعيد أنه أكثر أهمية بالنسبة للحركة الوطنية الاستقلالية في سوريا وللأعمال السياسية المدينية بصورة عامة.

النتيجة: نحو نهاية عهد

كانت سنوات الانتداب مرحلة انتقالية حرجة في الحياة السياسية المدينية في سوريا إذ أسهم نمو السكان السريع والتضخم في تكاليف المعيشة وتوسع التجارة بالمواد الزراعية

وتسارع انهيار الصناعات التقليدية وتأخر تطور الصناعات الأخرى والاستقطاب المتنامي في القوى الطبقية وتشكل مناخ ثقافي جديد، كل ذلك أسهم في إعادة تنظيم القوى الاجتماعية والسياسية في دمشق وفي المدن الأخرى وأخذت الحواجز الطبيعية والنفسية بين الأحياء السكنية القديمة تتساقط، وفي بعض الأمثلة انهارت فعليًا تلك الجدران التي كانت تفصل بين الأحياء كما حصل أثناء الثورة الكبرى حينما قصف الفرنسيون منطقة واسعة في المدينة القديمة (الحريقة) وجزءًا كبيرًا من حي الميدان(٧٢) وقد رفعت وقائع الحياة السياسية تحت نظام حكم أجنبي «غير شرعي» ومتقلب النزوات، رفعت من مستوى الوعي السياسي لعامة الناس. كما أنها سمحت لقيادات مدينة دمشق أن تحول انتباه الأحياء الشعبية بعيدًا عن خصوماتها التقليدية والصراعات الطبقية الجديدة وذلك بتوجيه طاقاتهم التنافسية نحو هدف الاستقلال الوطني، وقد أسهمت الأحياء عندما تضافرت معًا بازدياد تعقد ومقاييس الأعمال السياسية المدينية.

انتقلت بؤرة النشاط السياسي خارج الأحياء تمامًا إلى المفوضية الفرنسية العليا وإلى رموز السيطرة والنفوذ الأجنبي الأخرى، من الإمتيازات الأجنبية الخاصة إلى المراكز الثقافية الفرنسية(٧٣) وعندما كان أبناء حي ما يمشون في مسيرة كانوا يفعلون ذلك باسم الحي ويغني كل منهم أناشيده التقليدية ويرفع راياته الخاصة لكنهم كانوا يسيرون جنبًا إلى جنب رجالاً (والآن نساء)(٧٤) مع أبناء الأحياء الأخرى ويتظاهرون في سبيل غاية مشتركة، لقد كان أمرًا جديدًا في الحياة السياسية المدينية.

يبدو أن القبضايات نعموا بفرصة جديدة للحياة وبأهمية جديدة في العمل السياسي أثناء فترة الانتداب وقد ظلوا عنصرًا هامًا في أدوات «البكوات» السياسية في الوقت الذي احتاج فيه الزعماء الوطنيون إلى مساندة استثنائية ليستمروا في اللعبة السياسة التي يقودها الفرنسيون، إلا أن القبضاي في الحقيقة كان يتمتع بمجرد صحوة مؤقتة لسياسة صائرة إلى الزوال، وربما كان هذا أوضح للعيان في التركيب المتغير للقوى الفاعلة التي تتظاهر ضد الفرنسيين وضد المتعاونين المحليين معهم في أعوام الثلاثينيات حيث كانت توجد أعداد كبيرة من الشباب المنظمين في فرق كشفية أو في تنظيمات سياسية فرعية على رأس تلك

المظاهرات، وكل شيء يتعلق بها يبدو مختلفًا، من شعاراتها العلمانية التي تشجب الإمبريالية الفرنسية وتدعو إلى الوحدة العربية والتحرر الوطني (وفي النهاية التحرر من الانتداب) وحتى الاشتراكية، وهم مرتدين ملابسهم الأوروبية وأزيائهم الموحدة الحديثة(٧٥) وكان هؤلاء الأفراد ينتمون بصورة متزايدة إلى الطبقات الوسطى الصاعدة وينحدرون من أحياء دمشق الجديدة الغنية. وحتى أولئك الذين ليسوا كذلك يفعلون الشيء نفسه عندما يسيرون تحت راية منظمتهم الشبابية أو مدرستهم وليس مع حيهم ومع أن الحركة الوطنية الاستقلالية وعلى رأسها الكتلة الوطنية شكّلت نظامًا من التحالفات الواسعة التي ربطت جنبًا إلى جنب بين النخب المختلفة والطبقات والجماعات الطائفية فإن العنصر الدينامي في الحركة بحلول الثلاثينيات أصبح يتركز في الطبقات الحديثة المتعلمة التي صارت قاعدتها ونشاطاتها خارج الأحياء الشعبية القديمة وخارج المنطقة التجارية العتيقة.

إن الجيل الصاعد من الشبان الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى الحرفية والذين قدموا من جذور تجارية، والأرستقراطية القدية من الموظفين أو من العدد المتزايد الذي نشأ من أصول اجتماعية دنيا استلهموا المنظمات السياسية المتقدمة عقائديًا والتي شهدها عدد منهم أثناء دراسته في أوروبا في أعوام العشرينيات، عندما عادوا إلى دمشق والمدن الأخرى سرعان ما ضاق ذرعهم بالشكل الذي يجري لتنظيم الطبقات الشعبية سياسيًا وقد وجدوا تجارًا من طراز عتيق « وأئمة» وفوق ذلك كله قبضايات يعيشون خارج المرحلة مع تغيرات الزمن وأصبحوا بالتالي عقبات أمام التقدم، إلا أن الفئة الأكثر تطرفًا من هؤلاء الشبان ضاقت ذرعًا بالبنية المهلهلة وغير المستقرة للروابط التي أقامها ملاكو الأراضي والتجار الأغنياء الذين يشكلون بتحالفهم معًا القيادة الفعالة للحركة الاستقلالية، وأقلقتهم مظاهر كثيرة في تنظيم الكتلة الوطنية من الجو الشبيه بالنوادي والذي تكسوه الروابط العائلية والعلاقات الشخصية التي تجمعهم معًا ومحافظة القادة على شلة من الأفراد التابعين ونقص الخضوع لإرادة الحزب وسياسته، وحذف أكثر مبادئ الحركة أهمية وهو «الوحدة العربية»، في الثلاثينيات، وثبط من عزيمة الشباب الاستراتيجية ضيقة الأفق للكتلة التي لم يكن هدفها

الأساسي تحرير سوريا بل المفاوضات المتأنية مع الفرنسيين على أمل أن يخففوا تدريجيًا من سيطرتهم على سوريا . كل ذلك دون إرباك الوضع القائم السياسي .

وفي ظروف كهذه لم تلبث قيادة الكتلة الوطنية أن وجدت سيطرتها على الأمور السياسية في المدينة وكان على الزعماء الوطنيين إذا أرادوا الحفاظ على بقائهم أن يواكبوا سير الزمن، ولم يكن ذلك يعني الوقوف عند محاولة التأقلم مع التغيرات التي أخذت تطرأ على الأحياء القديمة بل التأقلم خصوصًا مع المؤسسات والتنظيمات الجديدة في الحياة السياسية المدينية التي برزت جنبًا إلى جنب مع الأحياء وأوجدت بذلك ميزانًا جديدًا للقوة المحلية، ومع نهاية عهد الانتداب بدأت الطرق التقليدية والأساليب القديمة في التدابير السياسية المدينية تفسح المجال بوضوح ولكن على مضض في سبيل الإبقاء على سيطرتها على الحركة الاستقلالية وعلى الفكرة السائدة للقومية المطلوبة وقبل كل شيء لتركيز الاهتمام وحشد الموارد في هذه المجالات الجديدة .

الهوامش

ملاحظة المؤلف: حنًا بطاطو، ريتشارد م. دوغلاس، اندريا غوردون، روجر أوين، جان بول باسكوال، أندريه ريمون، ياسر طبّاع، ماري ويلسون قدموا جميعًا انتقادات وإيجاءات ساعدت في كتابة هذا البحث، وقدم آلكا بادشاه من معهد ماساشوستس خريطة دمشق ووليم ل. بورتر مدير برنامج آغاخان لهندسة العمارة الإسلامية في معهد ماساشوستس التقني M.I.T وريتشارد م. دوغلاس القيم على أوستن كيلي، وIII الصندوق في M.I.T قدم الأموال لهذا المشروع وأنا أريد أن أتوجه بالشكر إلى كل هؤلاء الأفراد والمؤسسات من أجل مشورتهم ودعهم السخي.

١ - حنًا بطاطو: الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق:

The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. (Princeton 1918) pp. 19-22 ليس كل العلماء متفقين على مسألة إلى أي حد من الأهمية ينسب إلى «انعدام الأمن» كعامل في خلق الأحياء ذات الحيطان في المدينة العربية أو الإسلامية. انظر:

T. H. Green Shields, "Quarters" and Ethnicity, in G. H. Blake and R. I. Lawless. Eds The Changing Middle Eastern City (London, 1908) p. 124.

كانت الأحياء قبل الحديثة، غالبًا وليس دائمًا، مفصولة بأسوار قوية وبوابات وكانت تتصف بمتاهات من الشوارع الضيقة المرصوفة. خارج سلسلة غير نظامية من الطرق المسدودة والشوارع والممرات كانت هناك بيوت مختبئة خلف حائط عالٍ ثم تلتف بعيدًا عن الشارع حول باحة الدار الداخلية. وهذا يمنح خصوصية قصوى للعائلة، إن باحة البيت العربي التقليدية صُمِّمت لكي تفصل عائلة عن عائلة ولكي تعزل النساء [في الحرملك] عن الرجال مع أن الغني وحده كان قادرًا على تطبيق هذه الفكرة. ويبدو أن هذا النموذج كان يعكس رغبة الأحياء في الخصوصية الداخلية والعزلة كما يعكس رغبتها في الاحتماء من القوى الخارجية، وتظن مدرسة أندريه ريمون الحديثة ومعها

آخرون أن الأحياء القديمة لم يكن تنظيمها غير عقلاني (وبالتالي رديئًا) كما يظن أبناء الجيل الجديد، بل كان يستجيب بصورة منطقية للمثل العليا والقيم في المجتمع الإسلامي في نظرتها إلى الأسرة والتنظيم الاقتصادي، ويؤكد هذا وجود فارق محدد بين المناطق السكنية والمناطق التجارية. فالمناطق التجارية تكون على عكس المناطق السكنية أكثر «انتظامًا» وتكون مفتوحة ويسهل وصول الناس إليها وهذا أمر يسهل توقعه في منطقة أعمال تجارية، انظر اندريه ريمون:

"Remarques sur la voirie des grandes villes Arabes" in R. Hillenbrand, ed. Proceedings du loéme Congres del'UEAI (Eidinburg 1982) pp. 72-85.

ويذهب أوجين ويرث Eugen Wxirth إلى أبعد من ذلك إذ يرى أن كثيرًا من البنى الطبيعية في المدينة العربية و/ أو الإسلامية، مثل باحة البيت الداخلية وجدت في الشرق الأوسط قبل ظهور الإسلام وأن المجتمع العربي الإسلامي تبنى تلك النماذج وقوى من شأنها وبنيتها ولكنه لم يخترعها. [المدينة الشرق أوسطية، أهي مدينة إسلامية؟ أم مدينة شرقية؟ أم مدينة عربية؟] السمات المميزة لمدن شمال أفريقيا وآسيا الغربية من وجهة نظر جغرافية (محاضرة لـ ويرث، مركز الدراسات الشرق أوسطية جامعة هارفارد ١٩٨٢) وانظر حول هذا الموضوع أيضًا روبرتو بيراردي.

Robertu Berardi: Espace et Ville en pays d'Islam. In Domonic Chevalliered L'Espace social de la ville Arabe (Paris 1979) pp. 99-123.

٢- ما يزال الدارسون يختلفون كثيرًا حول التعريف المحدد لكلمة «الحي» في الشرق الأوسط العربي أو المدينة الإسلامية، فمنذ البداية يختلف المعادل العربي لكلمة quarter من مدينة إلى مدينة ومن منطقة إلى منطقة فهو «حارة» في كل من القاهرة ودمشق، و«محلة» في حلب وبغداد و«حومه» في كثير من مدن شمال أفريقيا (انظر Raymond, Remarques p. 74) بما في ذلك الجزائر وفاس، لكننا نجد أيضًا كلمة «درب» في بعض أجزاء مراكش، انظر:

I Dale F. Eickelman, "Is there an Islamic city? The making of a Quarter in a Moroccan Town" International Journal of Middle East Studies 5 (1974) 278.

إنني اتفق مع غرينشيلدز أن الكلمة استخدمت بكثير من التوسع وكأن الحي وحدة قابلة للتطابق بسهولة وممثلة لبعض نماذج التنظيم الاجتماعي ويملك بنية معينة وجملة من الصفات المميزة يشترك فيها مع الأحياء الأخرى (غرينشيلدز أحياء ص١٢٤).

٣- في سبيل تحليل معمق للصدام التجاري والمالي بين الإمبراطورية العثمانية (بما فيها مصر) مع أوروبا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين انظر روجر أوين Roger Owen, The middle East in the world Economy 1800-1914 (London 1891) also see Hanna Batatu "The Arab Countries From Crisis to Crisis: Some Basic Trends and Tentative Interpretations, in American University of Beirut, The Liberal Arts and the Future of Higher Education in the Middle East (Beirut 1979) pp. 3-7; and Philip S. Khoury "The Liberal Shaykh, French Tribal Policy, and the Nationalist Movement in Syria Between Tworld Wars Middle Eastern Studies, 18 (April 1982) 180- 193.

٤- انظر فيليب خوري «إعادة تفسير لأصول وأهداف الثورة السورية الكبرى ١٩٢٥-١٩٢٧» في جورج عطية وإبراهيم م؟ عويس منشورات: Arab civilization (Albany, 1988) pp 241-271

٥- حول بنية دمشق في مراحل تاريخية مختلفة انظر المصادر التالية:

Samir Abdulac "Damas: Les annees Ecochard (1932- 1982)"; Les cahiers de la Recherche architecturale, no. 10/11 (April 1982) 32- 43;

Karl Barbir, Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758 (Princeton, 1980);

G. Besnard "Damas, son cosis, ses habitants"; L'Asie Francaise, 31 (1931), no. 292, 239-250;

Anne-Marie Bianquis, "Damas et la Ghouta", in Andre Raymond, ed. La Syried' Aujourd'hui (Paris 1980) pp 359- 384.

Dominique Chevallier "A Damas. Production et Societe a la Fin du 19 e Siele Annales Economies, Societes, Civilizations. II (1964). 966- 972; Rene Danger, "L'urbanism en Syrie: La ville de Damas", Urbanisme (Revue Mensuelle) (1937), 123- 164; K. Dettman Damaskus, Eine Orientalische Sti Zwichen Tradition und Moderne (Nurnberg, 1967; N. Elissef, "Damas a la lumiere des theories de Jean Sauvaget", in A. H. Hourani and S. M. Stern, eds, The Islamic City: A collogium (Oxford, 1970) and "Dimashq" Encyclopedia of Islam (new edition);

صفوح خير: دراسة في جغرافية المدن (دمشق ١٩٦٩)

Philip S. Khoury, urban notables and Arab Nationalism. The Politics of Damascus 1860- 1920 (Cambridge, 1983); A. Von Kremer, Mittelsyrien und Damaskus (Wien, 1853).

Irene Labeyrie et Mouhammad Roumi "La grande traverse de Damas", les cahiers de la Recherche architecturale, no 10/11 (April 1982), 44-51, Ira M. Lapidus Muslim cities in the later Middle Ages (Cambridge, Mass, 1967); Louis Massignon, la structure du travail a Damas en 1927; Cahier internationaux de sociologie, 15 (1953), 34-52; J. M. Prousttournier, "La population de Damas", Hanon, Revue Libanaise de geographie, 5 (1970), 129-145;

محمد سعيد القاسمي: قاموس الصناعات الشامية، نشره ظافر القاسمي، جزءان باريس ١٩٦٠؛ عبد الكريم رافق: ريف دمشق ١٧٢٣- ١٧٨٣ (بيروت ١٩٦٦) عبد القادر ريحاوي: مدينة دمشق (دمشق ١٩٦٩).

Jeab Sauvaget, Esquisse d'une histoire de la ville de Damas, Revue des etudes Islamiques 8 (1934) 421-bis-480; J. Sauvaget and J. Weulersse,

Damas et la Syrie sud (paris, 1936; R Toumin "Damas. Note sur la repartition de la population par origine et par la Religion, Revue de la Georgraphie Alpine, 25 (1937), 633-697; Thoumin, Notes sur l'amenaqgement et la distribution des eaux a Damas et dans sa goutha" Bulletin d'etudes Orienlales, 4 (1934), 1-26; Thoumin "Deux quartiers de Damas: le quartier chetien de Bab Musalla et le quartier Kurole "Bulletin d'etude Orientale (1931), 99-135", Yacques Weuleresse, "Damas etude de developpement urbain", Bulletin de l'association de geographie Francai, no 107 (June- October 1937), 102- 105; K, Wulzinger and C. Watzinger, Damaskus, 2 vols; (Berlin 1921- 1924).

Thoumin "Deux quartieres de Damas" p. 99.

6- Thoumin "Deux quartieres de Damas" p. 99.

٧- للرجوع إلى «العمارة الجوّانية» و«العمارة البرّانية» والشاغور الجوّاني والشاغور البرّاني انظر:

Rene Danger, Paul Danger, and M. Ecochard: Damas Rapport d'enquete monographique sur la ville 1936 (unpublished) tabl 13.

أود أن أشكر جان بول باسكوال من المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق على جعله تقرير Danger في متناول يدي وهو وثيقة عظيمة الأهمية لدراسة دمشق في فترة ما بين الحربين من جميع وجوهها تقريبًا.

٨- يبدو أن الدارسين يتفقون على أن أحياء المدن القديمة تغيرت كثيرًا في حجمها سواء من جهة المكان أو عدد السكان، وعلى أن الأقليات الدينية (من مسيحيين ويهود في المدن العربية) سكنت في أحيائها الخاصة المنفصلة لسببين أولهما أن الدولة أرادت أن تحتويهم (وأن تراقبهم) وثانيهما أن الأقليات تبحث بشكل طبيعي عن الحماية من خلال تجمعها. ومن جهة أخرى يظل الدارسون منقسمين حول درجة التجانس الاجتماعي

والاقتصادي في الأحياء. وتوحي أبحاثهم بتنوع كبير في الأشكال يتعلق بالحي والمدينة ونضرب مثلاً أولاً أنه على الرغم من أن معظم الأحياء كانت غير متجانسة من الناحية الإثنية (العرقية) إلا أن ثمة استثناءات هامة كانت موجودة كالحي الكردي في دمشق. ثانيًا يبدو أن توزع السكان في معظم الأحياء القديمة كان يتم حول محوري الغنى والفقر بمعنى أن الأكثرية الواسعة من الأحياء كان يسكنها الفقراء وكان هناك عدد قليل من الأحياء تسكنه الطبقة الثرية، على أنه كان ثمة أحياء في الوقت نفسه تضم طبقات اقتصادية مختلفة وكان أكثر الأحياء فقرًا يقع في هامش المدينة وتطور بفعل تدفق المهاجرين من الريف والسكان الذين لجؤوا من مناطق أو أرياف أخرى إلى حيث أثمان الأراضي وإيجارات البيوت أرخص سعرًا، وحيث تتوضع كثير من صناعات المدينة الضارة (كالأفران والمدابغ والمسالخ). ثالثًا. هناك جيل حديث من الدارسين يبرهن على أن الأحياء كانت متجانسة بمعنى أن سكانها كانوا ينتمون إلى الفعالية الاقتصادية نفسها أو إلى الحرفة ذاتها أو حرفة مرتبطة بها. كما أنهم يوحون بوجود ارتباط مباشر بين الجماعات الحرفية (النقابات) وبين بعض الأحياء السكنية. وترى الأبحاث الحديثة التي قام بها أندريه ريمون عن القاهرة والجزائر، وجان كلود ديفيد عن حلب -رأيًا معاكسًا تمامًا: فالأحياء السكنية لم تكن متجمعة أو موحدة بفعل نوعية الأشغال أو التجارة كما تدعي الفكرة السابقة بل كان سكانها يعملون في نواح تجارية منفصلة خارج الأحياء ولكنها قريبة منها غالبًا وعلى الرغم من أن الأحياء السكنية كانت لها دكاكينها غير المتخصصة (سويقة) مدربو صقور باعة متجولون وحرفيون صغار إلا أنها لم تكن تشكل وحدات اقتصادية، وبكلمة أخرى. إن الأحياء لم تكن منظمة بموجب خطوط اقتصادية. انظر:

Abdre Raymond, Artisans et commercanls au Caire au XVIlle Siecle (Damascus 1974); "Remarques, pp. 73-77; The Residential Districts of Cairo during the Ottoman Period" in the Arab City, its character and Islamic Heritage (n. pl. 1980), pp 100- 110. "Le centred' Alger en 1850", Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranee, 31 (1981), 78-84

and J. C. David, "Alep" in Andre Raymond, ed, la Syrie d'Aujord'hui (Paris 1980) pp. 385-406, and David, "Alep degradation et tentatives actuelles de readaplation des structures urbaines traditionnelles, Bulletin d'ettudes orientales, 28 (1975).

وفي حالة دمشق يبدو أن بعض الأحياء القديمة في المدينة كانت متجانسة اقتصاديًا واجتماعيًا في حين أن أحياء أخرى وبينها الأحياء المسيحية واليهودية لم تكن كذلك. أما الأحياء التي تأسست حديثًا (بين القرن الرابع عشر والتاسع عشر) والتي كانت تحيط بالمدينة القديمة فقد كان تماثلها أكثر سهولة بفعل عناصر طبقتها الرئيسية.

٩- يمكن أن تجد معلومات حول حركة العمال في سوريا أثناء الانتداب الفرنسي في: عبد الله حنا الحركة العمالية في سوريا ولبنان ١٩٠٠- ١٩٤٥ (دمشق ١٩٧٣) واليزابث لونفينيسي:

La classe ouvriére en Syrie. Une classe en formation "3 eme cycle dissertation. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris, 1977).

١٠- حول تأسيس هذه الأحياء وكثافتها أثناء الانتداب انظر:

Rene Danger, "L'unbanisme en Syrie: La ville de Damas" Urbanisme (Revue Mensuelle), (1937), 129, 136; Abdulace, "Damas" pp, 32-33.

11- Danger, L'urbanisme. P 143.

ذكر لي جان بول باسكوال أن سكان سوق ساروجة الأغنياء بنوا بيوتهم بواجهات أشبهت عمدًا تلك التي بنيت في استنبول.

١٢- يقول غرينشيلدز أنه فى مدن الشرق الأوسط «إن مغادرة مجموعة عرقية جزئيًا أو كليًا [وهو يدمج الطوائف الدينية ضمن تعريفه للجماعات العرقية] حيّها الأصلي.. يترك فراغًا يملؤه في كثير من المدن اجتياح عناصر سكانية جديدة وهي غالبًا من زمرة مختلفة وينتج عن ذلك اختلاط سكاني...» Quarter and Ethnicity; p 131 وقد بدأت هذه العملية تحدث في فترة الانتداب في حيّ اليهود عندما بدأوا بالهجرة إلى فلسطين أو إلى الغرب.

انظر: Danger "L'urbarisme" pp. 123- 164 .

13- Bianquis "Damas" p. 362.

14- Danger "L'urbanisme" pp. 136, 143 on the origin and adaptation of the hawasil and Khans (caravan serial) in Damascus see George Saba, Klaus Salz Wedel Typologie des caravan serial dans la vieille ville de Damas (Les Cahiers de la recherché archtieturale 10/11 (April 1982) 52-59.

١٥- انظر المرجع السابق ص١٢٩ ، ١٣٦ تاريخ الصالحية منذ القرن الثاني عشر.

١٦- انظر; Sauvaget "Esquisse", pp. 473- 474, Greenshields "quarters" p. 122; Bianquis, "Damas" p. 374.

17- Thoumin "Deux quartiers" pp. 116- 20, 131, Also see Khoury "Urban notables; chapter 2".

18- Ahmad Hilmi al'Allaf. Dimashq Fimalta'al-quarn al-ashrin, ed. By Ali Jmil Nu'ayysa, Damascus 1967) pp. 41-43.

19- J. Grellet, "La Fiscalite municipale en Syrie" centre de Hautes Etudes Administr atives sur l'Afrique et l'Asie Modernes [Cheam] (Paris) no 331, n. d, pp. 31- 32.

٢٠- بالاستناد إلى ما ذكره المرحوم فريد زين الدين (في حديث معه يوم ١٤أبريل ١٩٧٦) وهو زعيم قومي متطرف أثناء الانتداب كان هناك مجلس آخر غير رسمي يجتمع في الأحياء وكان يسمى مجلس الشيوخ ويتألف من القادة المثقفين الذين يجتمعون في بيوت مختلفة لمناقشة الاستراتيجية السياسية وكان أعيان الحي يحضرون بين حين وآخر لكي يتعلموا كيف يشرحون لعامة الناس ماذا يجري في قمة الأحداث السياسية القومية.

٢١- ظافر القاسمي. مشاركة الطبقات الشعبية في الحركات الوطنية الاستقلالية في القرن التاسع عشر والعشرين: سوريا في اللجنة الدولية لتاريخ الحركات الاجتماعية والبنى

الاجتماعية. «الحركات الاستقلالية الوطنية والطبقات الشعبية في القرنين التاسع عشر والعشرين في الغرب والشرق (باريس ١٩٧١) ص٣٤٨».

٢٢- تأثرت تأثرًا عميقًا بالدراسات النظرية والتجريبية التي قام بها جيمس سكوت حول علاقات الظهير بالتابع وعلى وجه الخصوص دراسته:

Patron- Client Politics and Political Change in Southeast Asia" American Political Science Review, LXVI, nol, 9-113.

يمكن العثور على كثير من أعمال «سكوت» وعدد من كبار علماء الاجتماع في المجموعة الممتازة:

Ernest Gellner and John Waterbury, eds, Patron and Clients in Mediterranin Societies (London, 1977) on the political and social behaviour of urban notables in the Middle East see Albert Hourani, "The Islamic city in the light of recent research", in A. H. Hourani and S. M. Sterneds. The Islamic city (Oxford, 1970) pp. 9-24; Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", in W. R. Polk and R. L. Chambers, eds, Beginning of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century (Chicago 1968), pp. 41-68 and Khoury, Urban Notables pp. 1-55.

٢٣- كان عدد سكان دمشق عام ١٩٢٢ (ابتداء من أول عهد الانتداب) يقدر بـ ١٦٩ ألفًا [١٦٩,٣٦٧]. وفي عام ١٩٤٣ (نهاية الانتداب) كان يقدر بـ ٢٨٦ ألفًا [٢٨٦,٣١٠] ويعني هذا أن عدد السكان قد ازداد ١,٧ مرة في مدى عقدين وكانت الزيادة في الثلاثينيات أكثر منها في العشرينيات، وكذلك تضاعف عدد سكان حلب ٢,٠٥ مرة في الفترة نفسها. وفي سبيل الإطلاع على معلومات إحصائية ومصادر عن عدد سكان المدن (والريف) في سوريا أثناء فترة الانتداب الفرنسي انظر:

Philip Khoury, Syria and the French Mandate: The politics of Arab Nationalism 1920-1945 (Princeton, 1987) pp. 11-12, 15-16 and 241-271.

٢٤- انظر N. Elisseef. "Dimashk" Encyclopedia of Islam (new edition) p 290

٢٥- حول تبدل الطراز المعماري والوظائف الاجتماعية للبيوت في المدن السورية انظر:

Thoumin, La maison Syrienne dans la plaine hauranaise, le basin de Barada et sur les plateaux du Qualamoun (paris 1932); A. Abdel-Nour introduction a l'histoire urbaine de la Syrie Ottomane (XVIIe- XVIIIIe Siecle) (Beirut 1982); Jean Charles Depaule "Espaces lieux et mots" les cahiers de la recherché architecturale, 10/11 (April 1982), 94- 101 and Jean Claude David, Dominique Hubert, "Maisons et Immeubles du debut du XX Siecle a Alep"; les cahiers de la recherché architecturale 10/11 (April 1982), 102-111

26- See Khoury, urban notables, chapter 2 and 3.

27- Ibid, chapter 2.

٢٨- بني التحليل والمعلومات على محادثة مع وجيهة اليوسف (بيروت ١٥، ٢٩ أغسطس ١٩٧٥) ومع عبد الكريم الدناشي ومحمود البيروتي وفؤاد صيداوي وجورج سبعًا (دمشق ١٣ و ١٤ فبراير ١٩٧٦ و ٩ و ١٠ lhns ١٩٧٦) وقد وُجدت إحدى أكبر وسائل الراحة في البيوت الحديثة التي بنيت في الضواحي البرجوازية للمدن مثل دمشق وحلب، وهي الحمامات (الخاصة الحديثة. وعلى النقيض من الضواحي الجديدة الفقيرة (التي كانت تزدحم بالمهاجرين القادمين حديثًا من الأرياف) حيث كانت تبنى الحمامات العامة لم يكن سكان الضواحي الغنية يرغبون بتلك الحمامات وثمة وسيلة أخرى للراحة في المطبخ الحديث، انظر:

David and Hubert, "Maisons" pp. 64-65, and Muhammad Roumi: "Le Hamman domestique nouvelle pratique et transformation de l'espace" Les cahiers de la recherché architecturale, 10/11 (April 1982), 74- 79.

٢٩- فخري البارودي، أوراق شخصية، ملف البارودي ١٩٢٢- ٤٤٧ في مركز الوثائق التاريخية [دمشق]، القسم الخاص.

٣٠- أول رئيس للجمهورية العربية السورية محمد علي العابد، رأي أثناء توليه منصبه (١٩٣٢- ١٩٣٦) أن ينشئ خطًا للترامواي يربط مركز دمشق بضاحية المهاجرين البورجوازية حيث كانت أسرة العابد قد انتقلت إليها أثناء الانتداب بعد أن تركوا سوق ساروجة بالإضافة إلى البيوت الفقيرة في منطقتهم الجديدة وخاصة أثناء شهر رمضان عندما كانوا يطعمون الناس كل مساء في قصرهم بالمهاجرين (محادثة مع نصوح المحايري، أبو محمد) (دمشق ١٢ مارس ١٩٧٦).

٣١- انظر Philips. Khoury, "Factionalism Among Syrian Nationalists During the French Mandate. International Journal of Middle East Studies", 13 (November 1981) 462-469, and Khoury, "A Reinterpretation".

٣٢- كانت الكتلة الوطنية أقوى تنظيم وطني أيام الانتداب وكان تأثيرها على الحياة في سوريا شبيهًا بتأثير حزب الوفد في مصر خلال فترة ما بين الحربين. من أجل الإطلاع على تنظيمها وقيادتها في دمشق وفروعها في حلب وحماه وحمص واللاذقية وخلافاتها مع الفرنسيين ومع المنظمات الوطنية الأخرى والخلافات في داخل الكتلة نفسها، وارتباطاتها مع بقية العالم العربي وصعودها إلى السلطة انظر:

Khoury, Syria and the French Mandate.

٣٣- من الطبيعي ألاّ يكون التجار جميعًا ضد الفرنسيين فقد عمل عدد منهم في تجارة الاستيراد والتصدير مع أوروبا (وكان كثير منهم ينتمون إلى الأقليات الدينية) وتعاون هؤلاء مع الفرنسيين طواعية، زد على ذلك أن بنية الحكم الاستعماري تضطر كل من يعمل في التجارة والصناعة تقريبًا إلى درجة ما من التعاون مع سلطات الانتداب والسؤال هو: إلى أي حد تعاون التجار والصناعيون؟ ويكمن الجواب في طبيعة وتوجه المشروع الذي يعملون فيه وكان ثمة جدل في ذلك الوقت بين التجار والصناعيين حول نوعية السياسة التجارية والمالية التي يتمنون من الفرنسيين أن يتبعوها

في ســوريا. ولعل خـيـر مـثـال على هـذا النوع من الجـدل هو مـا حـصل في أوائل الثلاثينيات عندما أراد التجار الوصول إلى أسواق الأنسجة اليابانية الرخيصة التي تلقى إقبالاً كبيراً في السوق المحلية في حين أراد الصناعيون من الفرنسيين أن يضعوا حداً لما زعموا أنه إغراق بالبضائع المنافسة بسعر رخيص، وطلبوا رفع رسوم الاستيراد على الأقمشة الأجنبية وقد لفت روجر أوين نظري إلى هذا المثال. وثمة معلومات نوعية عن المنافسة اليابانية التي وصلت ذروتها عام ١٩٣٤ (بدأت تدابير الحماية بالدخول في نهاية هذا العام) يمكن العثور عليها في .P.R. O: Fo 371/4188, Vol, 1923

٣٤- حديث مع علي عبد الكريم الدندشي ومحمود البيروتي (دمشق ٩ و ١٠ مارس ١٩٧٦).

٣٥- انظر Khoury, urban notables, chapter 3 and conclusion

٣٦- حديث مع ظافر القاسمي (بيروت ٢٤ و ٢٦ يوليو ١٩٧٥) كان والد القاسمي الوجه الديني البارز في حي باب الجابية، انظر:

Philips. Khoury "Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World on Historical appraisal, in I. 16 rahim, ed. Arab resources. The transformation of a society (Washington, D. C. 1983) pp. 213-236.

٣٧- انظر .al-'Allaf, Dimashq, pp. 244-247

حسب قول المؤلف الذي كتب خلال الفترة الأولى من الانتداب أن كلمة «الزكرتيه» هي كلمة تركية تدل على «شجعان الأحياء».

٣٨- أفردت هذه الصفات في مقالة موحية حول بنية القوة في أحياء بيروت المسلمة في أوائل سنوات السبعينيات وبصورة خاصة دور «القبضايات» في هذه الأحياء. انظر:

Michael Johnson "Political Bosses and their gangs: Zu'ama and qabadayat in the sunni Muslim quarters of Beirut", in Earnest Gellner and John Waterbury, eds Patrons and Clients in Mediterranean Societies (London 1977) pp. 207- 224.

حديث مع فؤاد صيداوي: قبضايات حي باب توما المسيحي أثناء الانتداب (دمشق ١٣ فبراير ١٩٧٦) وثمة لائحة بأسماء قبضايات دمشق في جزء من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين سجلها العلاَّف في كتاب «دمشق» ص٢٤٧- ٢٥١.

٣٩- ظهر «الزعران» بقوة في المدينة الإسلامية القروسطية (انظر لويدوس، المدن الإسلامية) وفي دمشق خلال فترة الانتداب (العلاف. دمشق ص٢٤٤) وفي بيروت أثناء الحرب الأهلية اللبنانية في أعوام السبعينيات ١٩٧٠ [مبنية على ملاحظتي الشخصية] كذلك انظر:

Johnsson "Political Bosses" p 212.

٤٠- حديث مع أبي علي الكلاوي، وعلي عبد الكريم الدندشي ومحمود البيروتي (دمشق ٣ و ٩ و ١٠ مارس ١٩٧٦).

٤١- بنيت هذه المعلومات المرفقة حول الحياة الشخصية ومهنة أبي علي الكلاوي على حديث استغرق أيامًا عديدة معه ومع قبضايات آخرين متعددين زمن الانتداب وأوائل عهد الاستقلال، وقد قابلتهم في بيته بباب الجابية (دمشق ١٤ فبراير، و ٣ و ١٥ مارس ١٩٧٦).

٤٢- عن الشعلان انظر: Khoury, "Tribasl Shaykh" pp. 183- 185.

٤٣- عن ظهور عائلة البكري انظر: Khoury, "Tribal Shaykh" pp. 183- 185

٤٤- عن ظهور عائلة البكري انظر: Khoury, urban notables, pp. 34- 35.

٤٥- انظر العلاَّف (دمشق) ص٢٤٢- ٢٤٣.

٤٦- المرجع السابق ٢٤٠- ٢٤٣.

٤٧- كان الكلاوي ضليعًا بالموسيقا العربية وكان يعزف على قيثارة ذات ثلاثة أوتار ويغني مقطوعات شعبية بدوية وكانت لهجته تعكس سنوات طويلة من مشاركته في حياة القبائل جنوب دمشق.

٤٨- كان الكلاوي حتى أواخر ١٩٧٦ ما يزال يمتطي جواده ويستعرض خيله في المهرجانات الوطنية بدمشق على الرغم من نفوره حيال النظام السوري القائم.

٤٩- العلاّف. دمشق ص٢٥٩- ٢٦٢.

٥٠- عن تحوّل «العراضة» إلى تظاهرة سياسية في القرن العشرين انظر:

J. Lecerf and R. Tresse, "Les Arada de Damas" Bulletin d'etudes Orientales, 7/8 (1937- 1938), pp. 237- 264,

وظافر القاسمي «وثائق جديدة من الثورة السورية الكبرى (دمشق ١٩٦٥) ص٦٣- ٧٤، وفرنسا وزارة الشؤون الخارجية -سوريا ولبنان ١٩٣٠- ١٩٤٠.

De Martel to MAE, 5 July 1935, Vol 491, pp. 31-33.

٥١- عن الخرّاط والشهداء الأبطال الآخرين في الثورة انظر أدهم الجندي، تاريخ الثورة السورية في عهد الانتداب الفرنسي (دمشق ١٩٦٠).

٥٢- إلى جانب آل الكلاّوي هناك قبضايات آخرون مرموقون في عهد الانتداب مثل: أبو كاسم عبد السلام الطويل (من حي القيمرية) وأبو رشيد القوجا (الخراب) وأبو حيدر الماrديني (باب سريجة) ومحمود خدام السريجة (الشاغور) وأبو عبدو ديب الشيخ (العمارة).

٥٣- حول المعلومات عن الثورة الكبرى ودور أبي علي فيها جاءت من مذكراته الشخصية التي سجلها ابنه الأكبر علي والتي تلطف أبو علي وجعلها في متناول يدي والمذكرات تحت عنوان «الثورة العامة ١٩٢٥ الفرنسيين في سوريا» غير منشورة ولا مؤرخة.

٥٤- كانت الجمعيات هي النموذج الذي نسجت على منواله جماعة الإخوان المسلمين في سوريا (وقد أنشئت عام ١٩٤٠) انظر:

Johanmes Reissner's groundbreaking study "Ideology und politik der Muslimbruder Syriens (Freiburg, 1980).

في دمشق كان قادتها يضمون شيوخًا ومعلمين ومحامين وأطباء وكانت أهدافهم الرئيسية نشر الثقافة الإسلامية المبنية على أفكار تحديثية وسلفية ونشر الأخلاق والعادات الإسلامية والمشاعر الوطنية والمعادية للامبريالية، وكانوا منشغلين بالشئون

الفلسطينية خاصة إبان الثورة العربية عام ١٩٣٦ - ١٩٣٩ ، وكانت أولى الجمعيات «الجمعية الغرّاء» (تأسست عام ١٩٢٤) وجمعيات أخرى من بينها «جمعية التمدن الإسلامي ١٩٣٢ وجمعية الهداية الإسلامية ١٩٣٦ وجمعية العلماء ١٩٣٨» وفي منتصف سنوات الثلاثينيات قادوا حملة عنيفة ضد تدفق البضائع الأجنبية والثقافة الأجنبية إلى سوريا، وضد تكاثر الملاهي التي تقدم الكحول لزبائنها وتسمح بالمقامرة، وتعرض نسوة راقصات وضد شيوع الألبسة المتحررة التي أخذت ترتديها النساء البورجوازيات (بمن في ذلك زوجات قادة الكتلة الوطنية، وضد النسوة اللواتي يترددن على الأماكن العامة وخاصة دور السينما وضد شراء اليانصيب. . انظر مركز الوثائق التاريخية (دمشق) داخلية ملف ٣٣/ ٥٤٣١ - ٣٠٩٨ والشيخ حمدي السفرجلاني إلى وزير الداخلية (دمشق): نظام نادي. ٥ مايو ١٩٣٢ وجميل إبراهيم باشا «مذكرة جميل إبراهيم باشا» حلب ١٩٥٩ ص٧٨ - ٧٩ و:

Oriente Moderne, 14 (1934) p. 438; ibid, 15 (1935) p. 636; ibid, 18 (1938) pp. 532- 533;

وكذلك أوراق عادل العظمة [سوريا مؤسسة الدراسات الفلسطينية. بيروت] ملف ١٦/ ٣٩٨، ٧ فبراير ١٩٣٩ وملف ١٦/ ٨٣٩٨، ٩ فبراير ١٩٣٩.

55 –See: Johnson "Political Bosses" pp. 214- 220

56- Ibid, pp. 218- 220

٥٧- حديث مع أبي علي الكلاوي (دمشق ٣مارس ١٩٧٦).

٥٨- حول الإضراب العام سنة ١٩٣٦ والذي استمر خمسين يومًا تقريبًا وأدى بالفرنسيين إلى البدء بمفاوضات مباشرة في باريس مع قادة الكتلة الوطنية حول موضوع معاهدة سورية فرنسية أتاحت للكتلة الوطنية أخيرًا أن تسيطر على الحكومة السورية في نهاية العام انظر:

Khoury, "Politics of Nationalism" Vol. 3, Epilogue conclusion.

٥٨- المعلومات عن «السريجة» وجماعته موجودة في مركز الوثائق التاريخية، دمشق:

Registre Correctionnel, 5 October 1932-8 Feb. 1934. pp. 216- 218.

٥٩- حول تشكيل وتركيب وعمل الآلية السياسية الفردية في دمشق أيام الانتداب وخصوصًا تلك التي تعود إلى شكري القوتلي وجميل مردم، انظر:

Khoury, "Politics of Nationalism" Vol. 3. chapter 12, 13 and Epilogue conclusion

٦٠- حول أصول العائلات الكردية الوجيهة في دمشق في القرن التاسع عشر أنظر:

Khoury, urban notables chapters 3, 4

وقد استقيت هذه المعلومات من حديث مع وجيهة اليوسف [إيش] وهي ابنة عبد الرحمن باشا اليوسف الزعيم الكردي الوجيه في دمشق في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وزوجة حسين الإيبش وهو زعيم كردي وجيه في فترة الانتداب وأكبر مالك للأراضي في ريف دمشق (بيروت ١٥ و ٢٩ أغسطس ١٩٧٥) وثمة قوة سياسية أخرى لقيت دعمًا من حي الأكراد في نهاية عقد الثلاثينيات وهي الحزب الشيوعي السوري، وكان يضم في صفوفه بدمشق عددًا من الأكراد المستعربين وذلك بسبب أن زعيمة خالد بكداش كان كرديًا من الحي انظر: Batatu: The old social classes, chapter 24.

61- See Khoury "Factionalism among Syrian Nationalists" pp. 460-465.

٦٢- يبدو أن الظاهرة نفسها قد برزت في فلسطين أثناء الانتداب البريطاني. وكان الفارق الرئيسي أن الرأسمال اليهودي والإدارة البريطانية كانا قادرين على تقديم هيكل وفرص للمهاجرين إليها مما لم تكن الإدارة الفرنسية في سوريا قادرة على تقديمه إلا على مقياس أضيق بكثير. وهكذا كان على أولئك المهاجرين إلى دمشق والذين ظلوا على أطراف المدينة أن ينتظروا ظهور قوى سياسية جديدة: البعث في حالة التكامل السياسي والحزب الشيوعي في حالة التكامل الاقتصادي وتطور التصنيع إلى مستوى ذي دلالة والذي لم يحدث إلا في نهاية الحرب العالمية الثانية.

حول التطورات في فلسطين انظر:

Joel S. Migdal, urbanization and political change: "The impact of foreign rule" "Comparative studies in society and history, 19 July 1979". 328-349, on French involvement in the Syrian economy, see Khoury "Politics of Nationalism", Vol. 1, chapter IV.

٦٣- ولإسهام الطبقة في حركة الاستقلال انظر:

Khoury Syria and the Fench Mandate, chapter 15 and 16.

64- I, 7 times. See Ministere des affaires Etrangeres, Rapport a la Societe des Nations sur la situation de la Syrie et du Liban 1924, Appendix 4, p. 95; PRO: Fo 371/625. Vol. 19022 Mackereth to F. O. 7. January 1935.

٦٥- حديث مع قسطنطين زريق (بيروت ١٠ يناير ١٩٧٦).

٦٦- حول نشأة البارودي وعمله انظر: فخري البارودي. «مذكرات البارودي» جزآن (دمشق ١٩٥١- ١٩٥٢)، نهال بهجت صدقي. «فخري البارودي» (بيروت ١٩٧٤)؛ أحمد قدامة «معالم وأعلام في بلاد العرب» (دمشق ١٩٦٥) الجزء الأول ص١٠؛ جورج فارس «من هو في سوريا، ١٩٤٩» (دمشق ١٩٥٠) ص٥٤؛

Virgiria Vacca "Notizie Biografische Su Uomini Politcis Ministrie Deputati Siriani" Oriente Moderne, 17 (October 1937) p. 478, and Khoury, "Politics of Nationalism" Vol. 2, pp. 664- 667 أكثر المعلومات جاءت من حديث مع علي عبد الكريم الدندشي ومحمود البيروتي (دمشق ٩ و ١٠ مارس ١٩٧٦).

٦٧- حول مساهمة مدرسة «التجهيز» في دمشق في حركة الاستقلال انظر:

Khoury: "Syria and the French Mandate, chapter 15

٦٨- المعلومات حول نشأة البيروتي وعمله جاءت من حديث طويل معه في دمشق يوم ١٠ مارس ١٩٧٦ وحديث قادة آخرين للشباب أيام الانتداب بمن فيهم علي عبد الكريم

الدندشي، كما اعتمدت على «المضحك المبكي» (وهي مجلة أسبوعية تصدر في دمشق) عدد رقم ١٨ (١٩٢٩) ص١٢؛ وجورج فارس: من هو: ص٧٠- ٧١ وحول عمل المملوك انظر المرجع السابق ص ,٤٢٩

٦٩- حديث مع محمود البيروتي (دمشق ١٠مارس ١٩٧٦)، وفارس: من هو ص٧٠- ٧١ والمضحك المبكي، عدد ١٠٣ (٢١ تشرين الثاني ٩٣١) ص ,١٤

٧٠- حديث مع منير العجلاني (بيروت ٢سبتمبر ١٩٧٥) وحول تطور القيادة الوطنية الجديدة للشباب انظر: خوري «سوريا والانتداب الفرنسي» الفصلان ١٥ و ,١٦

٧١- حديث مع أبي علي الكلاوي ومحمود البيروتي (دمشق ١٥ شباط و ١٠ آذار ١٩٧٦).

٧٢- See Khoury, "Politics of Nationalism" Vol. 2, chapter 6.

٧٣- كانت شركة الترامواي والكهرباء وهي ملكية فرنسية بلجيكية أكثر الامتيازات الأجنبية المرئية التي تحتشد عندها المظاهرات الوطنية خلال الانتداب. وكانت دور السينما التي تقع في المناطق الحديثة النقطة الأخرى المحورية. فمن جهة كانت التنظيمات السياسية التي تريد أن تبدأ بمظاهرة تستطيع أن تجد جمهوراً جاهزاً في أوقات ما بعد الظهر والمساء عندما ينتهي عرض الفيلم. وكانت سينما روكسي هي أكثر استخداماً. ومن جهة أخرى كانت بعض الجمعيات الخيرية الإسلامية تقود مظاهرات ضد دور السينما التي تسمح بحضور النساء. وكانت معظم دور السينما ملكًا لأشخاص مسيحيين (أوراق عادل العظمة [سوريا] ملف ١٦ رقم ٣٩٨، ٧ فبراير ١٩٣٩ وملف ١٦ رقم ٩٣٩٨/ ٩ فبراير ١٩٣٩.

74- See. R. Tress, "Manifestations feminines a Damas au XIX et XXe Scecle, in Entretiens sur l'evolution des pays de civilization Arabe, III (Paris, 1939) pp. 115-125.

٧٥- تحول الشباب الوطني إلى منظمة شبه عسكرية في عام ١٩٣٦ سميت «القمصان الحديدية» وكانت تضم حوالي ٥٠٠٠ خمسة آلاف عضو في نهاية العام (خوري.

سوريا والانتداب الفرنسي الفصل ١٦ و ١٧) وحوالي هذا الوقت تقريبًا أخذ الفرنسيون الذين يسيطرون على الجيش السوري (القطعات الخاصة Troupes Spéciales) يجتذبون الشباب الوطنيين «الموهوبين» والوطنيين المدنيين من أفراد النخبة، ولاحظوا آخر الأمر أهمية تشجيع أولادهم والشبان من أبناء الطبقة المتوسطة الصاعدة على دخول الأكاديمية العسكرية في حمص، ومنذ بداية القرن التاسع عشر كانت عائلات دمشق ذات الوجاهة والمدن السورية الأخرى تعمل جاهدة على ثني أولادهم عن الالتحاق بالسلك العسكري إذ كانوا يشعرون أنه يقلل من جدارتهم ومركزهم في المجتمع. هذه النزعة التقليدية وواقع أن الحياة العسكرية تحت سيطرة الفرنسيين ساعد على بقاء الحال على ما هي عليه، إلى أن تنامت إمكانية استقلال سوريا في سنوات الثلاثينيات وبدأ الوطنيون يفكرون جديًا حول مستقبل المؤسسات في سوريا ولم تكن الأكاديمية العسكرية على كل حال ولا الجيش نفسه مثل المدارس العليا وكلية الحقوق قوة هامة سياسية بالنسبة للشباب فيما قبل الاستقلال وقد بذل الفرنسيون جهدًا منظمًا للحفاظ على الحياة العسكرية بعيدة عن السياسة ويبدو أن معظم التحرك السياسي داخل الجيش يتركز حول قضية الترفيع والترقية وليس على دخول المسرح السياسي. وعلى الأرجح أن العديد من الشبان الذين انتسبوا إلى الأكاديمية العسكرية منذ أواسط الثلاثينيات من هذا القرن إلى أن غادر الفرنسيون سوريا في عام ١٩٤٦ كانوا قد أعدوا سياسيًا أثناء دراستهم الثانوية، وعلى أي حال لم يتخرج من الأكاديمية سوى ما يقرب من ١٥٠ رجلاً ما بين ١٩٣٥ و ١٩٤٦ وقد جاء ثلثهم من دمشق، وكان الجيش السوري نفسه حين الاستقلال يقدر بـ ١٢ ألف.

Michael H. Van Dusen "intra and inter-Generation conflict in the Syrian army" (ph. D. dissertation, the Johns Hopkins university 1971) pp. 45-46, 165-66, 382, 89.

دور الفلاحين الفلسطينين

في الثورة الكبرى (١٩٣٦-١٩٣٩)

تيد سويدنبرج

هزت موجة تمرد ضخمة معادية للاستعمار الأراضي الفلسطينية الواقعة تحت الانتداب في الفترة ما بين ١٩٣٦-١٩٣٩ وعرفت بين العرب باسم (الثورة الكبرى)، والتحمت في الصراع حركة الفلاحين التي لا تكاد تملك ما يكفيها من السلاح ضد القوة الطاغية لأعظم قوة استعمارية في العالم وهي بريطانيا العظمى. وعلى الرغم من روح النضال التي شاعت في هذه الثورة، والأمد الذي استغرقه، تميل الأبحاث التي أجريت حول تلك الفترة إلى إبراز عيوب الحركة الثورية وخاصة إلى إغفال دور الفلاحين فيها، وتصف الأبحاث الرئيسية الفلاحين عمومًا بأنهم (تقليديون ومتخلفون ومحافظون) و(تحركهم دوافع الولاءات القبلية والدينية)[١] وبأنهم (متقوقعون ومنعزلون وجهلة وفقراء) لدرجة أنهم عاجزون عن القيام بأي دور له شأنه في الحركة الوطنية[٢] وبما أن هؤلاء الباحثين يعتبرون الفلاحين خاضعين خضوعًا تامًا لسيطرة الطبقة الحاكمة المحلية نراهم يعدونهم غير قادرين على القيام بمبادرة سياسية، كما نجدهم يعزون في كتاباتهم انهيار الثورة وتفككها إلى الانقسامات التقليدية والعصبية والإقليمية بين صفوف الفلاحين والتي كانت السبب في الحيلولة دون تمكنهم من الحفاظ على حركة متراصة موحدة. لذلك تُردّ أسباب سوء طالع حركة التمرد إلى تمكن الفلاحين من الوصول إلى مراكز قيادية بعد الفراغ الذي خلّفته النخبة المدينية، وتلصق جدالات أخرى موازية وردت في أبحاث حاولت فرض تطبيق نموذج مستمد من الرأسمالية الصناعية على مجتمع زراعي، أسباب هزيمة الثورة بفشلها في تطوير قيادة قوية المراس، وبما أن من شأن الحزب الثوري وحده أن يتكفل بتأمين بنية قيادية وبرنامج اجتماعي يضمنان تحقيق النصر، اعتُبر الفلاحون كطبقة عاجزة عن تقديم الإرشاد والتوجيه: إن مثل هذه التحليلات لا تكتفي بنبذ الدور الهام للفلاحين وإغفاله وهم الذين يشكلون ٧٥٪ من سكان فلسطين[٣] بل تعمد إلى تجاهل مطالبهم الاجتماعية والسياسية الشرعية.

وأقترح هنا منهجًا بديلاً عن المناهج المطروحة آنفًا وذلك بأن نقرأ السرد التاريخي الموجود بين أيدينا (عكس التيار) السائد لتبرر الفلاحين الفلسطينيين الذين أبقتهم تلك الأبحاث على الهامش وتعيدهم إلى محور التحليل الذي سأطرحه[٤]. سأناقش فيما يلي أن علاقة الفلاحين بالأعيان في الأرياف لم تكن أبدًا مجرد علاقة خضوع أعمى، وكما يقول جرامشي Gramsci فلا يمكن أن تكون سيادة الطبقة الحاكمة «كلية وشاملة ودون استثناء» بل هي بالأحرى عملية وعلاقة سيطرة عليها، كما يقول ريموند ويليامز R.Williams أن «تجدد نفسها باستمرار ويُعاد خلقها ويُدافع عنها وتتعدل بنيتها. وكما أنها تلقى مقاومة مستمرة ويُحد من توسعها وتتغير وتلقى تحديات وضغوط ليست نابعة دائمًا من تكوينها ذاته»[٥] لذلك نجد أن الفلاحين الفلسطينيين يملكون تاريخًا طويلاً من معارضة أسيادهم وإن كانوا خاضعين لحكم الأعيان. كما أن لهم تاريخًا من تحدي التغلغل الرأسمالي والتشكيلات الحكومية. لقد بقي هذا التاريخ من المقاومة ماثلاً في ذاكرة الشعب ويمكن استخدامه كأداة فعالة في التعبئة في لحظات انفجار الغضب. لم تكن هذه التقاليد (الشعبية) نسيج متفرد أو بعيدة عن متناول التأثيرات الأخرى، فهي لم تبرز إلى الوجود بحالة نقاء لا تشوبها بل كانت تخضع وتتبدل أشكالها نتيجة لعقائد شائعة بين الأعيان الذين قادوا الحركة الوطنية والخطابات التي صدرت عن عُصب أشد تطرفًا من الطبقة الوسطى المتعلمة. كما تعرضت أفكار الفلاحين عن (الحس السليم)[٦] وأشكال تعبئتهم السياسية لهزة وتبدلات على يد الظروف المادية المتغيرة بسرعة في فترة الانتداب البريطاني. وباختصار لم يكن الفلاحون الفلسطينيون مجرد فئة اجتماعية متخلفة لاتتبدل.

خلال فترة قيام الثورة بدأ المتمردون الذين يمثلون حلفًا واسعًا من الفلاحين والعمال والعناصر المتطرفة من الطبقة الوسطى بتطوير قوة عسكرية فعالة وبتنفيذ برامج اجتماعية وسياسية تتحدى الأعيان وقيادتهم للحركة الوطنية وتهدد أسس سلطة التجار ـ ملاك الأراضي. كان التهديد بقيادة فلاحية معادية للسيادة الحاكمة عبر برنامج يقوم على أسس طبقية، مبعث ذعر كبير وقد تسبب في فرار أعداد كبيرة من الفلسطينيين المدينيين الأثرياء من البلاد كما اعتبرت الحركة تهديدًا خطيرًا للاستراتيجية البريطانية في المنطقة وأجبرت

بذلك البريطانيين على الزج بطاقات عسكرية هائلة لإخماد الثورة، ولم يفلح البريطانيون بتلك المهمة إلا بعد ثلاث سنوات من القتال.

وسأحاول هنا تتبع التطور التاريخي للمجتمع الفلسطيني وعقائده السائدة قبل الثورة وسأعود في البحث إلى فترة ما قبل فرض الرأسمالية كنهج أساسي للإنتاج في فلسطين، وذلك كي أتمكن من إعادة ترتيب الأحداث وتقويم الإنجازات التاريخية للفلاحين الفلسطينيين وتقاليدهم في المقاومة، وسيسهم ذلك المنهج البحثي في إرساء أسس فهم مخالف ومنقّح للدور الحيوي لنضال الفلاحين الفلسطينيين ضد توسع الدولة العثمانية والاستعمار الصهيوني والاحتلال البريطاني الذي أدى بمجموعه إلى اندلاع الثورة الكبرى(٧).

فلسطين في حقبة ما قبل الرأسمالية

كانت فلسطين في الفترة التي سبقت مباشرة احتلالها من قبل حاكم مصر محمد علي عام ١٨٣١ واقعة تحت سيطرة مهلهلة من الإمبراطورية العثمانية ولم تكن فعليًا منضمة إلى الإمبراطورية(٨) انضمامًا محكمًا. إذ لم تفلح الإمبراطورية العثمانية في أحسن الأحوال في بسط سلطاتها إلى أبعد من المدن الفلسطينية وضواحيها القريبة جدًا. ولكن تلك المدن نفسها - التي كان يسيطر عليها الأعيان الذين تستند سلطتهم إلى المكانة الدينية (النبيلة) الموروثة التي يدّعونها - كانت تتمتع بحكم ذاتي شبه كامل وكثيرًا ما تمردت على السلطة العثمانية(٩). عانت المدن الواقعة على طول الساحل من تدهور في نهاية القرن الثامن عشر نتيجة لتراجع تجارة القطن مع فرنسا وللدمار الذي لحق بها من جراء الغزوات المتتالية على الساحل الفلسطيني التي قام بها حاكم مصر (علي بك الكبير) (١٧٧٠-١٧٧١) وكذلك نابليون بونابرت في (١٧٩٩)(١٠). وانتقل مركز الجاذبية مع بدايات القرن التاسع عشر باتجاه مدن الداخل، صحيح أن هذه المراكز المدينية لم تكن لتنافس بأي حال السوق التجاري الكبير ومدن صناعة النسيج في شمال سورية (دمشق وحمص وحماه) إلا أنها تبقى مراكز هامة للتجارة المحلية والإقليمية والإنتاج الحرفي (وخاصة إنتاج زيت الزيتون في نابلس). وسيطرت الأرياف على هذه المدن عمومًا في تلك الحقبة من ضعف سلطة الإمبراطورية،

وكان سكان المناطق الريفية متمركزين في المناطق المرتفعة الداخلية في الجليل وجبل نابلس وجبل الخليل، وتنافست التحالفات عشائرية المنشأ التي اتبعت نظمًا «قبلية» (القيسيون واليمنيون) مرنة ومطاطة للغاية، على الموارد المحلية والسلطة السياسية. وكانت بنية طبقية دائمة تفصل شيوخ ورؤساء الحمولات(*) وجباة ضرائب النواحي (شيوخ النواحي) عن عامة المنتجين الفلاحين[11] وكان التزام الشيوخ تجاه الدولة العثمانية ينحصر في الحفاظ على الأمن وجباية الضرائب التي يحتفظون لأنفسهم بحصة منها. عمليًا كانوا لا يسلمون الدولة شيئًا من الضرائب إلا لمامًا، وغالبًا ما يدافعون عن حكمهم الذاتي باستثارة اتحادات ريفية لصد البعثات التي يرسلها الحكام العثمانيون في دمشق وصيدا لجباية الضرائب المستحقة[12]. لذلك نجد أن العدائية الطبقية المحلية كانت تخفف من حدتها المكاسب التي يجنبها الفلاحون لدى دعمهم لزعمائهم المحليين ضد حكم العثماني المباشر.

كانت الأراضي المنخفضة في فلسطين ـ سهول الساحل ووادیي الأردن وجزريل ـ تقوم مقام درع أمني للأراضي المرتفعة، إلا أنها لم تكن أراضي جرداء. فالسهول زرعت بشتى الأنواع إلا أنها لم تكن مسكونة بشريًا إلا نادرًا. وكان أهالي القرى الذين يسكنون الهضاب الأكثر أمنًا وتحصينًا يمضون إلى السهول المجاورة ليعملوا بالزراعة من موسم لآخر. وكان فلاحو السهول يشاركون في الملكية «المشاع» ويعملون في زراعة الحبوب على عكس ما يحدث في المناطق الجبلية حيث تسود ملكية رأس العائلة الكبيرة للأرض وتنتشر زراعة البساتين والكروم.

وتتداخل في الأراضي السهلية على عكس الجبلية، الزراعة مع الرعي إذ يستخدم القرويون والبدو الرحل الأراضي الهامشية والعشبية لرعي قطعانهم، والعلاقة بين الفلاحين والبدو التي طالما وصفت بأنها عدائية في حقيقتها، هي في الواقع علاقة معقدة وسلسلة اتسمت بأوقات تعاون وأوقات تناحر، ولم يزد المعلقون الذين وصفوا ظروف المعيشة على السهول بأنها (فوضوية) واتهموا البدو وحدهم بأنهم السبب الرئيسي للدمار، على أنهم كرروا آراء الدولة العثمانية. والحق أن السهول لم تكن سوى منطقة

(*) الحمولة كلمة تحمل معنى العشيرة أو القبيلة في فلسطين.

يتنافس فيها الفلاحون والبدو والخارجون عن القانون (من الفلاحين والبدو) وقوى الدولة على السلطة دون أن تتمكن أية فئة من حسم ميزان القوة لصالحها نهائيًا. وكان زعماء البدو عمومًا يبسطون سيطرتهم على بعض المنطق (ويحمون) الفلاحين من قرى الدولة (ومن اللصوص والقبائل الرحل الأخرى) مقابل مبالغ أقساط حماية تدفع كأجرة.

عقائد ما قبل الرأسمالية

على الرغم من أن فلاحي فلسطين اعتبروا السلاطين العثمانيين خلفاء النبي ولذلك تقبلوا وجودهم كحكام شرعيين فقد احتفظوا في الواقع بقدر كبير من استقلالهم عن الدولة، وقد تكون السلطة العثمانية شرعية إلا أنها نادرًا ما كانت تتدخل في شؤون الحياة اليومية، وقام الشيوخ المحليون بدور الوسطاء بين الفلاحين والدولة إلا أنهم نظرًا للتوازن القائم بين القوى كانوا يتمتعون بحكم ذاتي حقيقي وقامت سلطة أولئك الشيوخ على أساس سلالتهم (النبيلة) المزعومة. وكما هي العادة في المجتمعات ما قبل الرأسمالية[١٣] فإن العلاقات بين (النبلاء) ومن هم أدنى منهم تبدو ظاهريًا شخصية وحميمة للغاية. وعمل هذا المظهر الخارجي على غكس علاقات الاستغلال الخفية وصبها في قالب يتماشى مع العلاقات الشخصية الودية. كما خفت حدة العدائية بين الطبقات نتيجة المصالح المشتركة بين الشيوخ والفلاحين في الدفاع عن القرى الجبلية ضد التدخل والدولة وفي النضال ضد الاتحادات الريفية المتنافسة. كما كان الفلاحون يتمركزون في مواقع علاقاتهم الإنتاجية تبعًا لقراباتهم[١٤]، في حين كانت العلاقات الأخرى التي تستند إلى الروابط الإقليمية و «القبائلية» والقروية المنشأ تقسم الفلاحين تقسيمًا داخليًا[١٥]. ولم تكن تلك الانقسامات العمودية حواجز لا يمكن تخطيها إذ تمكنت عدة اتحادات (بما فيها البدو) من توحيد صفوفها تحت قيادة الشيوخ لمقاومة الغزاة الأجانب كما حدث في ثورة ١٨٣٤ ذات القاعدة الشعبية الواسعة والتي ثارت ضد الاحتلال المصري[١٦]، ويعبر القول المأثور «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا ابن عمي على الغريب»[١٧] خير تعبير عن ديناميكية التقسيم والوحدة.

كما انعكس انعدام سيطرة الدولة على المناطق الريفية في الصبغة (الشعبية) المميزة لإسلام الفلاحين. لم تكن الجوامع أمرًا معروفًا أبدًا في القرى إذ تتركز عباداتهم على (الأولياء) الذين تنتشر مقاماتهم في أنحاء الأرياف. ولكل قرية تقريبًا مقام واحد على الأقل يؤمه الفلاحون ليتضرعوا للولي ليفك عنهم ضائقة أو يشفع لهم[١٨]. وتعطي طائفة كبيرة من المقامات الصيغة المحلية الخاصة بطبيعة الإسلام الشعبي الفلسطيني. إلا أن للدين الشعبي جوانب أخرى تدل كذلك على تأثيرها الاجتماعي الموحد. فقبل كل شيء ليس الدين في الأرياف دينًا (إسلاميًا) حصرًا إذ كان الفلاحون المسلمون يزورون العديد من الكنائس المسيحية وينظرون إليها باحترام كمقامات مقدسة[١٩]. وتقام الأعياد (المواسم) احتفالاً بذكرى العديد من الأنبياء وتزيد بذلك من الوحدة الشعبية، فهناك مثلا موسم النبي روبين الذي تحتفل به المنطقة الواقعة جنوبي حيفا ويستقطب حجاجًا من جميع المدن والقرى المجاورة ويدوم شهرًا قمريًا كاملا[٢٠]، وتحتفل منطقة بالقرب من أريحا بموسم النبي موسى وهو عيد أكبر حتى من العيد السابق ويحضره الفلاحون وأبناء المدينة والبدو من جميع أنحاء جنوبي فلسطين وجبل نابلس[٢١]. وتعد مثل هذه الأعياد التي تجمع الفلاحين من مناطق واسعة المساحة مع أبناء المدينة طقوسًا هامة من طقوس التضامن الشعبي.

وبقي فلاحو فلسطين على الرغم من الشعائر الشعبية المحلية جزءًا من المجتمع الإسلامي العثماني الأوسع الذي يدين بولائه للسلطان في استنبول. وكان إحساسهم الأكبر بالانتماء ـ نظريًا على الأقل ـ تداخله أفكار مختلطة من الواجب والالتزام تجاه الدولة العثمانية بما فيها واجب تأدية الضرائب. وعلى الرغم من أن توازن القوة السائد عمليًا كان يمحو آثار عواطف الولاء هذه تجاه السلطة الإمبراطورية، إلا أنه كان بإمكانه تجاوز المصالح المحلية. وعندما ضاعفت السلطة العثمانية من إحكام قبضتها على الولايات تمكنت من استغلال مثل هذه العواطف لفرض سيادتها.

دمج فلسطين في السوق العالمي

خلال القرن التاسع عشر تم إدخال فلسطين ـ شأنها شأن معظم العالم غير العربي ـ إلى السوق العالمية والرأسمالية مما بدّل بنيتها الاجتماعية تبدلاً كبيرًا. لم تكن هذه التغيرات عملية تطور «طبيعي» بل اقتضت التدخل الحازم من الدولة العثمانية تحت ضغط من القوى

الأوروبية. بدأت هذه التطورات مع الغزو المصري لفلسطين وبقية سوريا، والجهود النشطة التي بذلها ابراهيم باشا لضمان استتباب الأمن بين ١٨٣١ و ١٨٤٠. واستمرت التغيرات بعد خروج المصريين ببطء أكبر إذ بدأ العثمانيون بتطويع المدن وإخضاع الأرياف تدريجيًا مهيئين جوًا أكثر أمنًا لتصدير الزراعة والتجارة.

واقتضت العملية تحولاً أساسيًا في ميزان القوى المحلي؛ إذ حطمت السلطات العثمانية قوة الاتحادات الريفية ونقلت زمام السلطة على الإدارة المحلية وجباية الضرائب من يد الشيوخ الريفيين ذوي النزعات المستقلة إلى يد طبقة من الأعيان المدينيين بدأت تبرز على الساحة وأصبحت الشريك المحلي للباب العالي في مشروعات (الإصلاح). وإذ اضمحلت قوة الشيوخ المحلية نقل العديد منهم مركز فعالياتهم إلى المدن واختلطوا بطبقة الأعيان المدينية.

استلم الأعيان زمام التحكم بمعظم الإنتاج الزراعي بالإضافة إلى سيطرتهم السياسية على المناطق الريفية. واستملكت عائلات الأعيان والبورجوازيين التجاريين الناشئين مساحات شاسعة في أعقاب سلسلة من القوانين الجديدة المتعلقة بالأراضي ابتدأت مع صدور قانون الأرض العثماني في ١٨٥٨. واقتضت هذه القوانين الجديدة تسجيل أفراد يحملون ألقابًا رسمية لحيازة ما يقع تحت عنوان أراضي الدولة أو أراضي الميري، وبهذا سهلت الاستيلاء على رقع كبيرة من الأراضي، وكان الأعيان الذين يتحكمون بجهاز الدولة الذي يسن القوانين يحتلون أفضل المواقع للاستفادة من هذا الوضع القانوني. ولم يقم معظم الفلاحين بتسجيل ملكياتهم، فبعضهم استنكف عن التسجيل ليتجنب دفع مستحقات التسجيل، وبعضهم ليتجنب إيراد أسمائهم في سجلات الحكومة فيتهربون بذلك من التجنيد في صفوف الجيش العثماني. ولجأ البعض الآخر حرصًا منهم على ألا يفقدوا أراضيهم، إلى تسجيل ممتلكاتهم (أحيانًا ممتلكات القرية بأكملها) باسم رجل من الأعيان له نفوذ كبير يقوم بدور «نصيرهم» في علاقاتهم مع الدولة. وظهرت أشكال أخرى من انتزاع الملكية حتي عمدت الحكومة العثمانية إلى إصدار أحكام بأن رقعًا معينة من الأراضي وخاصة في السهول الشمالية ليست «مزروعة بشكل دائم» أو عندما صادرت

أراضي معينة لأسباب «أمنية». وطرحت مثل هذه الأراضي للبيع، وغالبًا ما آلت ملكية أكبر الأراضي مساحة إلى ملاَّك عائبين يقطنون في بيروت، وتحول الفلاحون الذين كانوا يزرعون هذه الأراضي إلى محاصصين يعملون لصالح ملاَّك كبار، كم جرت تغيرات مماثلة بين الفلاحين الذين سجلوا أراضيهم (طوعًا) باسم الأعيان. واتخذت السيولة النقدية أهمية في الاقتصاد الإقليمي وبدأ العثمانيون بالمطالبة بدفع الضرائب نقدًا، فتزايد عدد الفلاحين المدينين للمرابين إما من الأعيان أو أفراد من البورجوازية التجارية التي تشكل جزءًا من الطبقة الحاكمة، وحرم العديد من الفلاحين من حق استرجاع أراضيهم التي رهنوها ضمانًا لما استدانوه، ففقدوا حق ملكية أراضيهم وأصبحوا محاصصين، في حين وجد الفلاحون متوسطو الحال الذين بقوا (مستقلين) أنفسهم تحت رحمة دائنيهم.

لم تكن نتيجة هذه التحولات عادلة، فتحويل ملكية الأراضي تركَّز في السهول الوسطى والشمالية في الساحل ووادي جزريل حيث انصب اهتمام السلطات العثمانية على إنشاء مستوطنات دائمة حيث تجني أعظم المحاصيل أرباحًا لتصديرها إلى أوروبا. وبقيت المناطق الجبلية معاقل للملاَّك الصغار ولكن العديد من الفلاحين اضطروا مع الأيام إلى استدانة المال فأصبحوا بذلك تابعين (للنصراء) الأعيان الذين يقرضونهم المال.

ترافق إخضاع الاقتصاد المحلي لاحتياجات اقتصاد العالم الرأسمالي مع إخضاع الفلاحين واستعبادهم. ونجم عن تهدئة الريف واستلام التجار وملاك الأراضي زمام الأمور في شؤون الإنتاج الزراعي ارتفاعًا كبيرًا مفاجئًا في الصادرات الزراعية، ومع تطور الاقتصاد النقدي تدريجيًا اضطر الفلاحون إلى بيع قسم من منتجاتهم في السوق. ومنذ بدايات السبعينيات في القرن التاسع عشر كانت فلسطين تصدر كميات كبيرة من القمح والشعير والسمسم وزيت الزيتون والحمضيات إلى أوروبا والأسواق الإقليمية[٢٢].

ولم تكن التحولات مجرد نتيجة لعوامل خارجية بل كانت مرتبطة ارتباطًا كاملاً مع ظهور الطبقات القيادية التي تتألف من قطاعين: أولهما قطاع الأعيان الذي يغلب عليه المسلمون والذي يملك مساحات واسعة من الأراضي ويقرض الأموال ويسيطر على أجهزة الحكومة والمؤسسات الدينية التي أصبحت أكثر مركزية والقطاع الثاني هو قطاع

البورجوازية التجارية الذي يتألف بشكل رئيسي من الفلسطينيين واللبنانيين المسيحيين واليهود والأوروبيين ورعاياهم، وجميعهم ممثلون عن الرأسمال المصرفي والتجاري بالإضافة إلى أنهم يملكون مساحات واسعة من الأراضي[٢٣]. ويشكل الأعيان المسلمين ـ المتحالفون مع التجار المسيحيين القطاع المسيطر الذي انتظمت سيطرته ضمن الصيغة التي يطلق عليها علماء الاجتماع اسم علاقة «النصير - الزبون» أو تبعًا لشركات هرمية من الأعيان وزبائنهم الفلاحين.

عقائد سيطرة الأعيان: النصراء والزبائن

سخّر النصراء الأعيان قوتهم ونفوذهم لمساعدة زبائنهم الفلاحين في التعامل مع الدولة ومع المجموعات الأخرى (مثل الفلاحين التابعين لشبكات حماية أخرى وكذلك البدو). وبالمقابل قدم الفلاحون دعمهم لنصرائهم في صراعاتهم السياسية، وكان الأعيان يمدون المحاصصين بما يحتاجونه لإعالة أنفسهم خلال السنة ويقدمون لهم السُّلف في أيام الأعياد. كما كانوا يتحملون مسؤولية ديون المحاصصين في حال توالي الشح في المحاصيل[٢٤] ويقدمون خدمات مشابهة (لزبائنهم) من الملاّك الصغار وكذلك للعاملين في المزارع اللذين يعملون لحساب ملاك الأراضي في أيام المواسم. وتبدو هذه العلاقة التراتبية بين الأعيان والفلاحين قائمة على درجة عالية من العلاقات التبادلية المشتركة، وقد استنتج العديد من المراقبين الذين استندوا في دراساتهم إلى وصف تجريبي لهذا النظام، بأنه من الخطأ النظر إلى المجتمع الفلسطيني خلال تلك الحقبة على أساس الطبقة الاجتماعية[٢٥].

وقد لجأت أغلبية المراقبين إلى تقبل مفاهيم محلية (مع الانحياز إلى الأعيان) حول كيفية «عمل» الأنظمة السياسية والاقتصادية وإن كان ذلك بمعناها الظاهري وحسب، والحق أن نظام النصير ـ الزبون كان مجرد الصيغة التي اتخذتها العلاقات الطبقية عندما بدأت فلسطين بالانضمام إلى السوق العالمية الرأسمالية كتابع للقوى الأوروبية الصناعية. واحتكر ملاك الأراضي والمرابون في تلك الفترة السلطة في الأرياف واستغلوا الوسائل الرأسمالية المتوفرة لصالحهم ولتحقيق مصالحهم الخاصة[٢٦]. وغالبًا ما كانت الصيغة التي اتخذتها العلاقات بين الطبقات الأساسية - (الأبوية) في مجال الإنتاج (سُلف نقدية

يقدمها النصراء للفلاحين) و (علاقات حماية ورعاية) في المجال السياسي والاجتماعي «(تبادل» الخدمات) ـ تميل إلى تخفيف حدة العلاقات الاستغلالية القائمة أساسًا بين ملاك الأراضي و المرابين وبين الفلاحين(٢٧). وكانت العلاقات الاقتصادية السياسية بينهم تأخذ شكل (تبادل) بين أفراد لا تكافؤ بينهم من حيث المكانة فهناك الأعيان الذين يؤهلهم منبتهم الراقي وسلالتهم النبيلة لاعتلاء سدة الحكم وتدبير شؤون الممتلكات في حين أن الفلاحين قد استكانوا لموقعهم المتدني واعتادوا التزام جانب الاحترام حيال من هم أعلى مقامًا. ومن جهة أخرى تبدو (السياسة) في مفهومها الأعم (كشأن من شؤون الدولة) وكأنها صراع قائم بين الأعيان الذين يمثلون «فلاحيهم» في الحكومة، وهو دور لم ينط بهم نتيجة انتخابات ديموقراطية بل اكتسبوه بسبب مكانتهم الأعلى شأنًا، وتخفي الدراسات التي تصف الصراع السياسي بأنه «طائفي» وراءها درجة عالية من الوحدة الطبقية بين الطبقات العليا، إلا أن عقيدة النصير ـ الزبون في الطبقات الأدنى كانت تساند وتزيد من حدة الانقسامات العمودية القائمة والمستندة إلى اصطلاحات العشيرة والقرية والتقسيمات الإقليمية. لم بتخذ نظام النصير ـ الزبون شكل المبادلات بين أفراد «أحرار» كما تفعل الرأسمالية الحقة، بل كان نظام الاستغلال يتطلب عنصرًا اقتصاديًا إضافيًا وهو قوة تراتب المكانة الاجتماعية والاقتصادية وذلك لتبرير (التبادل) بين أفراد من مقامات غير متكافئة. وغالبًا ما يعبر عن العلاقات الاقتصادية بين النصير والزبون بمصطلحات مثل (الشرف) أو تقديم هدية أو القرابة، وعلى الرغم من أن (الأبوية) ونظام (الحماية والمناصرة) كانا يشكلان الأساس العقائدي لحكم الأعيان إلا أن سيطرتهم لم تخل من مواجهات مثل هذه العقيدة، فمن وجهة نظر الفلاحين كان النظام مصنممًا على أن يضمن لهم حقهم في تبادل (عادل) و(متكافئ)، ولم يكن بمقدور أحد الأعيان فرض إيجار دون المخاطرة بأن يبدوا في أعين الفلاحين وكأنه ينكث بعهده ويخرق الاتفاق بينهم ودون أن يبدو وكأنهم أخفق في أداء واجبه في الحفاظ على ما يقتضيه التزام النبل منه. وأدى ذلك إلى اضطرار مالك الأرض ـ المرابي الذي يفرض على فلاحيه فوائد عالية على ديونه إلى أن يقدم لهم في الوقت نفسه سلفة إضافية ليحافظ على القوة العاملة لديه. كما يجب على النصير أن يؤمن لزبونه الحد الأدنى (العادل) المتعارف عليه من الإعالة كي يخمد نار العداء الطبقي المحتمل

في مهدها. وقد حددت مقدار هذه الإعالة صراعات مشابهة لها طابع طبقي واضح إذا تمكن الفلاح من استغلال اعتماد أحد الأعيان عليه كيد عاملة كذريعة للمطالبة بالالتزام بفكرة التبادل (العادل). أما في المجال السياسي فقد كان بإمكان الفلاحين (وخاصة الملاكين الصغار منهم) أن يحولوا ولاءاتهم إذا لم تكن المكاسب التي يتلقونها من نصيرهم كافية. وهكذا كانت التحالفات بين النصير والزبون أشد مرونة في بنيتها من نموذج البنية الهرمية الثابتة التي عرضها علماء الاجتماع(٢٨).

اقتضى خضوع اقتصاد فلسطين السياسي للرأسمالية الصناعية الغربية في القرن التاسع عشر ترسيخ عقائد ما قبل الرأسمالية أو العقائد الإقطاعية، فبينما اشتد سعي الفلاحين للحصول على رأسمال، أصبح عملهم خاضعًا لأشكال معدَّلة من علاقات وعقائد الإنتاج ما قبل الرأسمالية. وكان على الأعيان أن يستغلوا عقائد التراتبية ما قبل الرأسمالية لتحقيق هذه التحولات ولكي يتمكنوا من تثبيت دعائم موقف التهيب والاحترام لدى الفلاحين ولبث الحيوية في إحساسهم بضرورة المشاركة والتبادل. كانت شروط الرأسمالية السطحية تتطلب سيطرة من الطبقة الحاكمة أشد بكثير مما كانت تقتضيه حقبة ما قبل الرأسمالية. وكان على العقائد التي تحملها الطبقة الحاكمة أن تنفذ عميقًا من الآن فصاعداً إلى قلب حياة الفلاحين الثقافية(٢٩) بما فيه (الفطرة السليمة) الدينية عندهم؛ وبناء عليه تحولت الطقوس الشعبية تحولاً جوهريًا على يد الأعيان في تلك الفترة.

ويقدم لنا تنظيم عيد (النبي موسى) مثالاً على عملية التحول تلك. ففي النصف الثاني من القرن قام العثمانيون بتعيين (آل الحسيني) ـ وهم عائلة من الأعيان متحدرة من القدس ـ كمضيفين يستقبلون الناس في عيد النبي موسى وكسدنة للمقام(٣٠). ومنذ ذلك الحين بدأت الاحتفالات في القدس تنطلق بمسيرة تحمل فيها راية النبي موسى التي استُقدمت من «الدار الكبيرة» التي يمتلكها الحسينيون والتي هي مقر الراية. ويسير الأعيان في طليعة المسيرة ويتبعون حشد كبير من المدينة والقرى. ويقوم آل الحسيني وآل يونس وهم أيضًا عائلة من أعيان القدس، بتقديم وجبتي طعام يوميًا لجميع الزوار(٣١) في موقع العيد نفسه (جانب أريحا). وتستعرض مثل هذه الطقوس كرمًا سخيًا وترسخ في الأذهان السيادة والتفوق بطريقة تشهد بالقوة والسلطة.

وفي الحين الذي اندرجت فيه الشعائر الشعبية الموحدة تحت سيطرة الأعيان بدأت عبادة الأولياء تلقى هجومًا تشتد ضراوته من قبل المصلين الدينيين وخاصة من الحركة السلفية، وحلت المساجد التي تلقى فيها المواعظ التي تؤيدها الدولة محل (المقامات) كمراكز عبادة في القرى. وكان السبب الرئيسي في قمع عبادة الأولياء هو تكريسها للمحلية[٣٢]. وعلى الرغم من أن هذه الممارسات الشعبية لم تختف مباشرة فقد أرغمت على التراجع مع ازدياد عدد الفلاحين الذين «تعلموا» وأصبحوا يعتبرون مثل هذه الطقوس (خارجة على الإسلام).

ظهور المعارضة المنظمة

حصر التنفيذ التدريجي البطيء لسيطرة الأعيان، المقاومة ضد تحويل ملكية الأراضي وتحكم الدولة المتزايد فيها، ضمن إطار محلي مشتت من السهل إخماده، فلم تقم أية اندفاعات ثورية واسعة النطاق أو حتى حركات تمرد. إلا أن المقاومة بقيت مقاومة ذات وزن. فمثلاً قام العديد من الفلاحين بإعلان معارضتهم لتغير الحال في مجريات الأمور بأن غادروا قراهم واستقروا كمزارعين في الأردن أو هاجروا إلى الخارج. واختار آخرون الانضمام إلى عصابات الخارجين على القانون التي استمرت في نشاطاتها في مناطق الهضاب على الرغم من الضغط المتزايد الذي تمارسه عليها قوات الأمن. ولاذ الشبان بالقبائل البدوية وقد وصل الأمر بالبعض منهم إلى حد بتر أعضائهم لتفادي سوقهم إلى الجيش. وربما كانت الصيغة الرئيسية للمقاومة في هذه الفترة كامنة في مواقع الإنتاج. وطالما نُعت الفلاحون الفلسطينيون ـ خاصة في السهول حيث تسود المحاصصة ـ بأنهم (كسالى) و (متقاعسون) و (عنيدون)[٣٣]. وكما ذكر جيمس سكوت J.Scott فإن التهاون في العمل والرياء، هما أحد أشكال المقاومة التي سادت في ظروف علاقات سلطة غير متكافئة[٣٤] وقد لا تكون هذه المقاومة شكلت خطرًا حقيقيًا على النظام الجديد إلا أنها أبطأت على الأقل من سرعة عملية التراكم.

شكلت معارضة الفلاحين لاستعمار الأجانب لفلسطين خطرًا داهمًا على سيادة الأعيان المحلية. وبدأ المستوطنون اليهود في ١٨٧٨ ـ تدعمهم مصالح مالية للرأسمالية القوية ـ باستغلال قوانين الاستيلاء على الأراضي في فلسطين فتملكوا الأراضي وأقاموا

مستعمرات زراعية في السهول الساحلية الخصبة ووادي جزريل. ومع حلول عام ١٩١٤ كان هناك ١٢,٠٠٠ يهودي يعيشون في هذه المستعمرات التي تعطي إنتاجًا وفيرًا من الحمضيات والخمور للتصدير، وتضم ١٦٢,٥٠٠ أكر من الأرض الواقعة في أخصب المناطق الزراعية، وقد ابتيعت هذه الأملاك من مالكي الأراضي الغائبين الساكنين في بيروت والذين اشتروا أطيانهم منذ وقت قريب. ومع تأسيس مستعمرات جديدة طرد عدد كبير من الفلاحين المشاركين في المحاصيل (المحاصصين) بالقوة من الأراضي التي كانوا يعتبرونها حقًا مشروعًا لهم رغم أنهم لم «يمتلكوها» رسميًا أبدًا. واستطاع اليهود المستوطنون الذين أقاموا مستعمراتهم حتى على الأراضي (الحدية) أي التي يساوي نتاجها ما اتفق عليها) أن يحسنوا تلك الأراضي نتيجة لما يملكونه من رأسمال وتقنيات علمية متطورة وبهذا أنكروا على البدو الرحل وعلى الفلاحين حقهم المعتاد في استخدام هذه الأراضي المشاع للرعي والتجمع.

ولم يكن للأعيان الفلسطينيين في تلك المرحلة يد في أية مبيعات هامة من الأراضي للمستوطنين اليهود. وقد بدأوا بالاحتجاج على الهجرة اليهودية وابتياع الأراضي منذ عام ١٨٩١ إلا أن جهودهم كانت «مشتتة لا تتبع منهجًا واضحًا» وظلت في حدود نطاق إرسال عرائض الإحتجاج الرسمية إلى استنبول[٣٥] واعتبرت طبقات العرب العليا التقدم الذي أحرزه اليهود المدنيون في التجارة الصناعة تهديدًا لمصالحهم - وخاصة القطاع البورجوازي التجاري منهم - أشد خطرًا من تهديد شراء اليهود للممتلكات الزراعية.

وقام الفلاحون بالمقابل بالاحتجاج بأسلوب نضالي، وهم الذين هددت حياتهم ولقمة عيشهم تهديدًا مباشرًا من قبل المستعمرات اليهودية وخاصة أولئك الفلاحين الذين يزرعون السهول الوسطى والشمالية ويرعون مواشيهم فيها. ومع قدوم ١٨٨٣ كان الفلاحون المطرودون والبدو يهاجمون ويغزون وينهبون المستوطنات اليهودية الجديدة، أي كانوا إجمالاً ينغصّون عيشها. وعلى الرغم من الطبيعة العفوية المجزأة لهذه المعارضة العنيفة إلا أنها ألزمت الحكومة بإرسال قوات بشكل دوري لطرد الفلاحين من الأراضي التي اشتراها اليهود المستعمرون. وأخيرًا اضطرت هذه النشاطات الأعيان إلى الاحتجاج على التدفق الصهيوني وإن جاء احتجاجهم رخوًا ضعيفًا.

بدأ عقم محاولات الأعيان في مواجهة التهديد الخارجي بتقويض شرعيتهم هم (وشرعية الدولة العثمانية عمومًا) في أعين العديد من الفلسطينيين. ودفعت التجارب المريرة المأساوية التي حلت بالفلاحين المحاصصين المطرودين خاصة، هذه الفئة إلى الشك في فائدة نظام النصير - الزبون. وتمكنت القومية العربية التي بدأت بالظهور في ذلك الوقت من استيعاب هذه العواطف؛ وأصبحت هذه الحركة الناشئة التي تدعو في أشكالها المختلفة إلى أحد أمرين: إما الاستقلال العربي التام عن الإمراطورية العثمانية وإما تحقيق حكم ذاتي أكبر، أصبحت قوة اجتماعية لها وزنها في أعقاب الهيجان الذي خلقته ثورة (الأتراك الشباب) (١٩٠٨). وعلى الرغم من أن الحركة القومية لم تحظ بالأهمية نفسها في «جنوبي سورية» (أي فلسطين) التي حظيت بها في (لبنان) و(سورية الشمالية) ومن أنها كانت تحت سيطرة الأعيان والبورجوازيين التجاريين إلا أنها خلقت من بين صفوفها جناحًا متطرفًا يتألف من عناصر من الطبقة الوسطى المثقفة. كانت مناهضة الصهيونية هى إحدى الأفكار الرئيسية التي نادى بها القوميون المتطرفون الفلسطينيون واستخدموا في ذلك وسيلة اتصال جديدة بزغت في تلك الفترة من الحرية السياسية المتعاظمة، ألا وهي الصحف. وعلى الرغم من أن الحركة القومية العربية الأولى كانت تتسم عادة بصبغة مدينية حصراً، إلا أن نشاطاتها السياسية منذ بداية ١٩٠٩ ضمن صفوف جناحها النضالي تضمنت الإسهام في تنظيم هجمات الفلاحين على المستوطنات اليهودية[٣٦]. وازداد توتر هذه الغزوات في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة، إلا أن هذا القطاع النضالي من الحركة القومية العربية الناشئة واتصالاته مع الفلاحين لم يحتل موقعًا بارزًا إلا خلال السنوات التي أعقبت الحرب.

الاحتلال البريطاني لفلسطين والانتداب: ١٩١٨-١٩٢٩

تعاظمت الآمال في تحقيق الاستقلال الوطني في سوريا الكبرى وكبرت مع انتهاء الحرب العالمية الأولى وما خلفته من بؤس وحرمان. وازدادت الأماني مع عام ١٩١٨ عند تأسيس حكومة عربية في دمشق برئاسة الأمير فيصل. واحتل العديد من المتطرفين الفلسطينيين الشبان الذين بنتمون إلى الطبقة الوسطى المثقفة مراكز بارزة في الحكومة (الشريفية) الجديدة. وبدأ نفوذهم في الوقت نفسه يفوت نفوذ الأعيان الأكثر اعتدالاً في

فلسطين. وحضّ المتطرفون من خلال منظمات مثل (النادي العربي) والمنتدي الأدبي، على إعداد برنامج لتحقيق الاستقلال التام في فلسطين عن الحكم البريطاني و لإقامة وحدة سياسية بينها و بين بقية أجزاء سورية. أما الأعيان الفلسطينيون الذين قاموا بتنظيم الجمعيات المسلمة ـ المسيحية في كل المدن فكانوا يفضلون حكمًا ذاتيًا سياسيًا مستقلاً لفلسطين تحت حماية بريطانيا. وأخمد صدور وعد بلفور جذوة الحماس والابتهاج التي أعقبت نهاية الحرب، وقد أعلن بلفور فيه عن نية بريطانيا في إقامة (وطن قومي للشعب اليهودي) في فلسطين. وأسهم صدور هذا الوعد في تشويه سمعة بريطانيا محليًا ووسَّع دائرة الدعم الشعبي للبرنامج القومي النضالي. وقام الجناح المتطرف الشعبي من جهته بالضغط على الزعماء الأعيان لأخذ مواقع أكثر نضالية ومعارضة. وانتهز المناضلون الفرصة السانحة فأصدروا قرارًا يعلن وحدة فلسطين السياسية مع سوريا في المؤتمر العربي الفلسطيني الأول[٣٧] الذي سيطر عليه الأعيان.

ولم يكتف المتطرفون في تلك الفترة بتنظيم الجماهير تنظيمًا فعالاً بل قاموا بشراء الأسلحة سرًا وأعدوا عدتهم لثورة مسلحة لصالح فيّصل[٣٨]. وبرهنت الجهود التي بذلها المتطرفون بين صفوف الفلاحين على أنها كانت جهودًا مثمرة وفعالة للغاية إذ ذكرت المخابرات البحرية البريطانية في ديسمبر ١٩١٩ في تقرير لها يشي بقلقها. لأن الفلاحين يعيرون أذنًا صاغية واهتمامًا كبيرًا للصحف المحلية ولصحف دمشق التي تنادي بالوحدة العربية، وناقش التقرير احتمال القيام بأعمال معادية للصهيونية[٣٩]. وعلى الرغم من الأمية المنتشرة بين الفلاحين كانت الأفكار (التقدمية) المنادية بالوحدة العربية والمعادية للصهيونية تدور بينهم وتسهم في تعبئتهم، وقد وقعت على الأقل عملية واحدة من العنف المنظم ضد البريطانيين، وكان ذلك في أبريل ١٩٢٠ عندما قام المتطرفون الفلسطينيون (المرتبطون بالحكومة العربية في دمشق) بتنظيم ٢,٠٠٠ بدوي مسلح من حوران (في سورية) ومن وادي بيسان في فلسطين في هجوم على القوات العسكرية البريطانية[٤٠]. غير أن الانتفاضة العارمة المعادية للبريطانيين التي توقع المتطرفون أن تسهم جهودهم في خلقها لم تر النور.

وقام المتطرفون في الشهر نفسه وبعد أن تُوج فيصل ملكًا على سورية بالتدخل في مسيرة النبي موسى فى القدس. وفي عام ١٩١٩ أدخلت بدعة إطالة الخطب لتأخير المسيرة[٤١]،

إذ قام في تلك السنة (موسى كاظم الحسيني) عمدة القدس وأحد أعيان البارزين بمدح فيصل في خطابه في حين ألقى الأعضاء النشيطون الشبان خطبًا «ملتهبة» من شرفة (النادي العربي). واستجابت الحشود التي ضمت الفلاحين من القرى المجاورة فأخذت تجوب شوارع (المدينة القديمة) وتهاجم السكان اليهود[٤٢]. وتحول هذا الحدث (موسم النبي موسى) من عيد شعبي إلى مظاهرة قومية سنوية[٤٣].

وأدت اشتباكات وقعت بين العرب واليهود في يافا في مايو ١٩٢١ إلى انتشار الهجوم على المستوطنات اليهودية وعم ذلك في أرجاء البلاد. وأعادت القوات العسكرية البريطانية الأمن والنظام إلى نصابهما بسرعة وشراسة. وهُزمت قوات الملك فيصل بعد شهرين في دمشق واندحرت أمام الفرنسيين الذين أقالوا الحكومة العربية، وانقضت لحظة الأزمة، وشددت بريطانيا العظمى التي تملك الآن حق الانتداب لحكم فلسطين تحت إشراف هيئة الأمم من قبضة سيطرتها على البلاد، وانحسرت تهديدات المناضلين الوحدويين العرب لسيطرة الأعيان واضمحلت قدرتهم على تعبئة الفلاحين. وبرز من جديد الأعيان الذين يفضلون سياسة التفاوض السلمي مع السلطات البريطانية على التعبئة الجماهيرية كوسيلة لتحقيق الأهداف الوطنية، وأصبحوا القوة المسيطرة في الحركة الوطنية.

وخلال العشرينات ثبّت الأعيان أقدامهم في السلطة وأكدوا من جديد سيطرتهم على الشعب العربي في فلسطين من خلال ترسيخ دورهم كزعماء (طبيعيين) للحركة الوطنية. وقامت السلطات البريطانية بدورها بامتصاص أفراد عائلات الأعيان وتكليفهم بمناصب إدارية هامة في حكومة الانتداب[٤٤] وكان هؤلاء «الأعيان» يتوقعون أن يبرزوا كحكام للبلاد بعد أن تمنح بريطانيا العظمى فلسطين استقلالها، باعتبارهم الوكلاء الأساسيين للحكم في الدولة العثمانية وفي حكومة الانتداب. ولم تكن واسطة التنظيم الأساسية لديهم ـ وهي الجمعيات المسلمة ـ المسيحية ـ هيئات ذات أعضاء كثر أو تتصف بالشمول بل كانت تضم الزعماء الدينيين والقادة وأصحاب الممتلكات ومن لهم مناصب في الإدارة العثمانية والعائلات (النبيلة) من أصول ريفية أي باختصار طبقة الأعيان. وكانت هذه الجمعيات تجتمع بشكل دوري في المؤتمرات العربية الفلسطينية، وأسست عام ١٩٢٠ لجنة

تنفيذية عربية ترأسها (موسى كاظم الحسيني) للاضطلاع بالشؤون اليومية للحركة الوطنية. واختارات سلطات الانتداب في الوقت نفسه مناضلاً شابًا من عائلة بارزة من الأعيان اسمه (أمين الحسيني) وجعلته المفتي العام الأول (١٩٢١) ثم رئيس (المجلس الإسلامي الأعلى) عام ١٩٢٢ وقام (الحاج أمين) باعتباره (زعيم الإسلام في فلسطين) بدمج جميع الشؤون الإسلامية تحت إدارته وبدأ ينافس اللجنة التنفيذية الأكثر حذراً على قيادة الحركة الوطنية[٤٥].

استمر الأعيان في قيادة السكان العرب في فلسطين في فترة الانتداب في ظل عقيدة (الحماية والمناصرة). وقام الأعيان بدور الوسطاء بين الناس وبين السلطات البريطانية. واقتصرت السياسية على المنظمات حصراً (الجمعيات المسلمة ـ المسيحية والمجلس الإسلامي الأعلى) بعتبارها مؤهلة لدور القيادة. وما إن انقضى تهديد الوحدة العربية المتطرف واستقر الأمر في فلسطين كوحدة لها حدودها الجغرافية حتى أصبح في مقدور الأعيان اختيار الشعار الشعبي المتعاظم بـ«عروبة فلسطين» الذي برز كرد على التهديد الصهيوني والحكم الأجنبي[٤٦] كما دعم البريطانيون مركز الأعيان بأن حكموا من خلالهم وشدو من أزر سلطتهم على المناطق الريفية[٤٧].

على الرغم من أن شريعة قيادة الأعيان كانت مبنية على العواطف «الشعبية ـ الوطنية» وقع الأعيان في فخ تناقض جوهري: فهم قادة الطموحات والآمال الوطنية وهم في الوقت نفسه يعملون كموظفين في إدارة الانتداب البريطاني. ويلخص (رفعت أبو الحاج) مأزق الأعيان الفلسطينيين (وينطبق ذلك على كل طبقات النخبة في المشرق):

> *«عندما بدأت [النخبة الوطنية] بالتعاون فعلاً مع القوى الحاكمة الجديدة تمكن أفراد النخبة من تصوير أنفسهم (كطليعة) للمقاومة ضد الهيمنة الخارجية ـ بل اتخذوا في بعض الحالات مواقف ثورية. أما الدور الآخر الذي انتقوه لأنفسهم فهو دور الوسيط الواقعي ـ الذرائعي يدافعون من خلاله عن مواطنيهم ضد الحكم المباشر البغيض للأجنبي»*[٤٨].

اعتمد البريطانيون في فلسطين على (المتطرف)السابق (أمين الحسيني) بشكل فعَّال

للقيام بدور ذلك الوسيط. وعمل المفتي جاهدًا ليمنع حركات الاحتجاج ويهدىء من ثورة المجموعة المسلمة موجهًا الطاقات الوطنية (بما فيها طاقات رفاقه السابقين) نحو نشاطات وفاعليات قانونية(٤٩).

ازداد الطين بلة مع الموقف المتناقض الذي وقفه الأعيان الفلسطينيون ـ الذين يخدمون الانتداب البريطاني ويقودون (الأمة) في الوقت نفسه ـ وأصبحوا في موقف أشد حرجًا من مواقف النخبة العربية في أي بلد آخر عندما ازدادت حدة التنافس مع الحركة الصهيونية. وبما أن الصهاينة يعارضون إقامة أي هيئة تشريعية في فلسطين تحيل اليهود إلى موقع الأقلية فقد نجحوا في سد الطريق تمامًا في وجه تطوير المؤسسات الوطنية الفلسطينية المستقلة ولو لم يكن تهديد الهجرة اليهودية يبدو وكأنه تهديد محدود لا خطر منه ـ بسبب المشاكل الداخلية في الحركة الصهيونية ـ لكانت الظروف العامة أشد حلكة واضطرابًا في العقد الثاني من هذا القرن. غير أن الصهاينة كانوا في ذلك الحين يعملون بصمت على إنشاء بنية تحتية أصبحت فيما بعد أساسًا لتوسع المجموعة اليهودية في الثلاثينيات وأسهمت في جعل اليشوف(*) مستقلاً تمامًا(٥٠).

بدأ انعدام حدوث أي تقدم ملموس في إنشاء مؤسسات فلسطينية مستقلة يزعزع الصورة الليبرالية للأعيان أنفسهم. فقد كان الأعيان الغارقون في الأفكار الليبرالية الغربية(٥١) يتوقعون أن يكون مسلك البريطانيين حيالهم قائمًا على معايير العدالة التي تنادي بها بريطانيا العظمى، وما إن أصبح واضحًا مع الأيام أن السلطات البريطانية لا تلتزم عمليًا بالمعايير التي تؤمن بها الفئتان كما هو مفروض، حتى أصيب الأعيان الفلسطينيون الليبراليون بخيبة مريرة. ونما لدى الأغنياء والمثقفين الليبراليين شعورٌ بتكافئهم مع الغرب ووقفوا موقف الند للند مع بريطانيا خاصة(٥٢). وعلى الرغم من أن الأعيان لم يكفوا تمامًا عن التعاطف مع بريطانيا خاصة وأن الخدمة في إدارة الانتداب ما تزال سخية المردود، إلا إن نفورهم من سياسة بريطانيا زعزع ثقتهم بجدوى المناقشات الدبلوماسية بين (الجنتلمانات) كأفضل وسيلة لحل المشكلة الوطنية.

(*) كلمة أطلقها الصهاينة على المجتمع اليهودي في فلسطين قبل عام ١٩٤٨. (المترجم)

كانت التغيرات المتلاحقة التي طرأت على الزراعة في العشرينات أشد وطأة على السيطرة التي يحتكرها الأعيان. إذ استمرت حركة شراء الأراضي من قبل الصهاينة على قدم و ساق مما أدى إلى ترحيل أعداد أكبر فأكبر من الفلاحين عن أراضيهم. ولم تلق الالتماسات التي ناشد من خلالها الأعيان الحكومة لوقف عملية الشراء هذه صدى يذكر؛ بالإضافة إلى أن بيع الأراضي للصهاينة من قبل ملاك الأراضي الفلسطينيين فاق بكثير ما باعه ملاك الأراضي من غير الفلسطينيين مع حلول عام ١٩٢٨[٥٣]. وهكذا كان قطاع من طبقة الأعيان يثري ويزداد غنى من خلال بيع الأراضي للصهاينة، ويتسبب ذلك مباشرة في حرمان الفلاحين من أراضيهم وخاصة في السهول الشمالية والوسطى. وتحلق هذا القطاع من الأعيان حول قيادة عشيرة (النشاشيبي) المعارضة لسيطرة (الحسيني) على الحركة الوطنية وكان قطاع الأعيان هذا من أغنى أفراد الطبقة وأبرزهم في مجال التجارة وكان يستخدم أرباحه في تعمير المدن وتوسيع إنتاج الحمضيات.

كما باع عدد صغير - ولكنه أخذ بالأزدياد- من الفلاحين المالكين لأراضيهم للمقاولين الصهاينة، ولم يكن ما أقدم الفلاحون عليه بدافع جني المال بل ليسددوا ديونهم في أغلب الحالات. تفاقم حال الفلاحين المدينين للمرابين الذين يفرضون فوائد كبيرة، سواء عندما قامت حكومة الانتداب بترشيد ضرائب الممتلكات الريفية فأصبحت الضريبة ثابتة بنسبة مئوية حسب الإنتاج الصافي للتربة (أي مع حذف نفقات الإنتاج)، وأصبحت المشاريع الزراعية اليهودية ذات الرأسمال الضخم تدفع رسومًا أقل بسبب (نفقات العمالة) الكثر كفلة. وزادت الضرائب ذات الأثر الرجعي غير المباشرة من وطأة العبء المالي الملقي على كاهل الفلاح. ونتيجة لهذه الأنظمة الجديدة وقع ثقل الضرائب بشكل غير مناسب أبدًا على الفلاح الفلسطيني الفقير الذي أسهمت جهوده في تمويل التطور الصناعي والزراعي للقطاع اليهودي وفي دفع نفقات بريطانيا في دفاعها عن «الوطن القومي» اليهودي[٥٤]. كما كفلت الإدارة البريطانية أمر جباية الضرائب مستفيدة من خدمات مختار القرية للحفاظ على الأمن الريفي ولإيصال الضرائب والمعلومات إلى الحكومة[٥٥].

أسفرت هذه الضغوط عن حرمان ٣٠٪ من مجموع الفلاحين الفلسطينيين في القرى من أراضيهم مع حلول عام ١٩٣٠ في حين بقي حوالي ٧٥ إلى ٨٠ بالمائة منهم في رقعة من الأرض لا تكفي لسد رمقهم(٥٦). لجأ بعض الفلاحين إلى استئجار مرارع إضافية ليؤمنوا لقمة عيشهم إلا إن معظمهم أصبح يعتمد على موارد خارجية من الدخل لإعالة أنفسهم. وكان حوالي نصف القوة العاملة من الفلاحين الذكور (أي ما يزيد على ١٠٠,٠٠٠ شخص) يلجأون خلال فترات أوج النشاط الاقتصادي في الانتداب إلى العمل بأجور موسمية خارج القرية (في مشاريع الطرق و التعمير و قطاف الحميضيات وتعبئتها وما أشبه ذلك). وغالبًا ما يتم استخدام جميع السكان الذكور في قرية ما للعمل كفريق في مشاريع الإنشاء القصيرة الأمد(٥٧) ولم يعد القرويون الفلسطينيون يحتلون موقع (الفلاحين) لا أكثر في البنية الاقتصادية إذ بدأوا بالتدريج يلعبون دورًا مزدوجًا كفلاحين وعمال مياومين. لذلك نجد أنه في الحين الذى احتفظ ملاك الأراضي الأعيان و الدائنون بسيطرتهم الاقتصادية على القرى وخاصة من خلال شبكة زبائنهم، أدت الخبرات الجديدة للفلاحين في السوق العاملة الأوسع إلى تغيير خضوعهم (التقليدي) الفلاحي وأمدتهم بموارد بديلة للدخل.

أرغمت الديون والاستيلاء على الملكيات التي قامت بها المستعمرات الصهيونية قطاعًا كبيرًا من الفلاحين على الهجرة النهائية إلى المدن الكبيرة التي تتسع بسرعة كبيرة مثل حيفا ويافا والقدس. وهناك كان الفلاحون يعملون كعمال مياومين أو «كبورجوازيين تافهين» في تجارة ثانوية وخدمات لا قيمة لها وهو وضع طبقي مألوف في المراكز المدينية في التشكيلات النامية المستعمَرة(٥٨). لم يكن الحصول على عمل مأجور دائم بالأمر السهل في وجود منافسة العمال اليهود الذين يحتكرون المراكز في القطاع الاقتصادي اليهودي الأكثر تقدمًا. وكان العمل الذي ينجح العمال العرب في الحصول عليه زهيد الأجر للغاية بسبب وفرة اليد العاملة وصعوبة تنظيم العمال المياومين. ونتيجة لذلك كانت الأجور لا تغطي نفقات العمال العرب فكانوا يلجأون إلى شبكات الدعم في قراهم وإلى إمداد من المحصول الزراعي لسد احتياجاتهم المعيشية(٩٥).

لم يقف هؤلاء المهاجرون من الريف إلى المدينة مكتوفي الأيدي طويلاً في مواجهة هذه الظروف، بل قاموا بإنشاء العديد من الروابط على أساس قرية المنشأ وتجاهلوا الحمولة (أي العشيرة) وتقسيمتها التي كانت مثار شقاق لا ينتهي في قراهم[٦٠]. كما انضموا إلى منظمات شبه سياسية يترأسها حرفيون، انتسبوا إلى النقابات عندما كان ذلك ممكنًا، كما عقدوا صلات مع مصلحين دينيين مناضلين مثل الشيخ عز الدين القسام. وأسهم دخولهم في العمالة المأجورة المدينية في رأب صدوع الانقسامات العشائرية والقروية والإقليمية إلى حد ما. وكان لهذه التجارب الجديدة أثرها في القرى الأم التي أبقى المهاجرون على صلات حميمة معها. وهكذا بدأت الشروخ العتيقة التي كانت تغذي شبكات النصير ـ الزبون بالتهاوي تحت زخم التطور الرأسمالي. حاولت القيادة الوطنية قبل العملية والرجوع إلى ما كانت عليه الأمور في البداية وتقدمت بالعديد من الاسترحامات إلى البريطانيين باسم الفلاحين البؤساء الذين ضاقت بهم سبل العيش ولكن مناشدتهم ذهبت أدراج الرياح ولم تترك أثرًا يذكر في سياسة بريطانيا أو في الظروف الاقتصادية[٦١]. كما كان الفلاحون يميلون إلى التشكيك أكثر فأكثر في إخلاص الأعيان. ومع حلول عام ١٩٢٧ كان الأعيان ـ حسب ما ذكره أحد المسؤولين البريطانيين ـ متخوفين من أن الفلاحين «يبدون ميلاً أكبر للتمييز بين المصالح الوطنية ومصالح طبقة الأفندية»[٦٢].

كانت الأزمة التي بدأت تتلبد سحبها في مجال الزراعة والتي نجمت عن المحاولات المبذولة للحد من المد الصهيوني المتقدم في العشرينات (إذ تضاعف عدد السكان اليهود في فلسطين ما بين ١٩١٩ و ١٩٢٩ وبلغ ١٥٦,٠٠٠ نسمة)[٦٣] عاملاً أساسيًا في إشعال فتيل العنف الذي انفجر مع الادعاء الصهيوني بحقهم في حائط المبكى في القدس (الذي يطلق عليه العرب اسم (البراق) وهو الحائط الغربي للحرم الشريف ثالث مقدسات الإسلام). وحاول المفتي كعهده دائمًا أن يحل المشكلة باللجوء إلى الدوائر البريطانية الطيبة محاولاً في الوقت نفسه تهدئة سَورة الغضب بين الجماهير التي اعتبرت التوسع الصهيوني «الديني» شكلاً مكثفًا من أشكال الخطر الصهيوني العام الذي يواجه السيادة العربية الفلسطينية[٦٤]. وتوالت سلسلة من المظاهرات الاستفزازية أمام الحائط قام بها المتطرفون الصهاينة خلال عام ١٩٢٩. وأخيرًا وفي الثالث والعشرين من أغسطس قدم القرويون الفلاحون مدفوعين

بالدعاية التي قام بها المناضلون الوطنيون، إلى القدس لتأدية صلاة الجمعة مسلحين بالسكاكين والعصي. ولم يدخر الحاج أمين وسعًا في محاولاته لتهدئه الحشد الثائر إلا أن الشيوخ الدينيين المتطرفين ألقوا خطبًا تحث الناس على فعل شيء ما[٦٥]. وتفجرت أعمال العنف ضد اليهود في القدس وسرعان ما انتشرت في بقية أرجاء البلاد، وأعادت القوات البريطانية النظام إلى نصابه بطريقة وحشية.

ويتبين من انتشار العنف أن الجماهير كانت مستعدة للتحرك ضد التهديد الصهيوني بمعزل عن قيادة الأعيان الحذرة. ومن المؤسف أن الجماهير كانت سهلة الاندفاع إذا ما استُفزت وقادرة على القيام بأعمال عنف طائفية بشعة وصلت إلى حد ارتكاب مذابح جماعية في الخليل وصفد. وكانت إحدى أهم أشكال التنظيمات التي نجمت عن هذا الاندفاع الثوري هي مجموعة فدائية أطلق عليها اسم «عصابة اليد الخضراء» أسسها أحمد طافش في مرتفعات الجليل في أكتوبر ١٩٢٩. وقامت هذه المجموعة المؤلفة من رجال مرتبطين بدوائر راديكالية لعبت دورًا في انتفاضة أغسطس بشن عدد من الهجمات على مستعمرات صهيونية وعلى القوات البريطانية في الشمال[٦٦]. ويشبه تنظيم هذه المجموعة تقريبًا تنظيم عصابات قطاع الطرق الفلاحين الذي كانوا يقومون بغاراتهم عادة في هضاب فلسطين والذين أخذوا يشكلون مشكلة أمنية حقيقية في العشرينات[٦٧]. إلا أن مجموعة أحمد طافش كان لها هدف سياسي واضح. وعلى الرغم من أن هذه المجموعة سرعان ما تم قمع نشاطاتها إلا أنها أثارت الكثير من التعاطف في نفوس الفلاحين الذين كانوا «أكثر توجهًا سياسيًا من الكثير من الناس في أوروبا»[٦٨] كما يستنتج تقرير لجنة شو Shaw Comission في ١٩٣٠. أفسح جو الاضطرابات الشعبية المجال أمام قوى سياسية بديلة ظهرت ضمن صفوف الحركة الوطنية لتتحدى سيطرة الأعيان.

نذر اندلاع الثورة ١٩٣٠-١٩٣٥

اتسمت بدايات الثلاثينيات باضطراب الأحوال وانعدام الاستقرار لدرجة عجز الزعماء الفلسطينيين عن التحكم بها وإعادة الاستقرار إليها، وتكدست التناقضات وانهالت واحدة فوق الأخرى وفتحت الباب على مصراعيه لسلسلة من الأزمات التي أفضت شيئًا فشيئًا إلى انفجار ثورة ١٩٣٦.

كان الكساد العالمي أحد أهم عوامل عدم الاستقرار. إذ قفز عدد المهاجرين اليهود إلى فلسطين في بداية الثلاثينيات قفزة هائلة بسبب القوى التي أطلقها الكساد الاقتصادي الذي عم العالم كله. وازداد عدد المجموعة اليهودية ١٧٥,٠٠٠ إلى ٤٠٠,٠٠٠ نسمة أو من ١٧٪ إلى ٣١٪ من مجموع سكان فلسطين. كما أسهم العداء المتزايد للسامية في بولونيا وتقليل نظام الحصة النسبية في الولايات المتحدة وانتصار النازيون في ألمانيا ،في تدفق الهجرة إلى فلسطين[٦٩].

لم تكن آثار الهجرة اليهودية على المجتمع العربي الفلسطيني آثاراً متكافئة. ففي الفترة ما بين أواخر العشرينيات وعام ١٩٣٢ عانت البلاد من كساد اقتصادي وارتفاع كبير في عدد العرب العاطلين عن العمل. إلا أن تدفق اللاجئين أسهم في نمو الاقتصاد في فترة ١٩٣٣-١٩٣٦ في حين كانت بقية بلدان العالم (باستثناء الاتحاد السوفياتي) غارقة في لجّة القنوط والجمود الاقتصادي. وتمكن اليهود الذين غادروا ألمانيا من جلب كميات كبيرة من رأس المال إلى فلسطين نتيجة اتفاقية عرفت باسم هاعافارا (أي التحويل) بين المنظمة الصهيونية العالمية وبين النازيين ،وكان حوالي ٦٠٪ من مجموع رأس المال المستثمر في فلسطين بين أغسطس ١٩٣٣ سبتمبر ١٩٣٩ من الأموال التي دخلت بواسطة اتفاقية هاعافارا[٧٠]. وأتاحت هذه السيولة من رأس المال المجال أمام اليهود الأثرياء لزيادة استثماراتهم في الصناعة والبناء وزراعة الحمضيات زيادة هائلة. كما أدى تطوير بريطانيا العاجل لحيفا كميناء استراتيجي على شرق المتوسط إلى بناء مرفأ جديد وخط أنابيب بترول (بدأ بضخ البترول من العراق في ١٩٣٥) ومصافي النفط وسكة الحديد خلال الفترة نفسها[٧١]. ونتيجة لكل ما سبق انفتحت فرص العمل أمام العمال العرب. ولكن حصة الأسد من الأعمال كانت من نصيب العمال اليهود، س إذ عمل القادة الصهاينة وخاصة الهستدروت (اتحاد العمال الصهاينة) على ضمان قيام القطاع الاقتصادي اليهودي البورجوازي بإعالة المهاجرين اليهود الجدد. وخلقت هذه السياسة مشاعر استياء وتذمر بين العمال العرب وأدت إلى اشتباكات مع اليهود حول فرص العمل المتاحة[٧٢]. عانى الاقتصاد من كساد آخر دام بين ١٩٣٦-١٩٣٩ وكان له أثر بالغ نال من العمال العرب شبه البروليتاريين أكثر مما نال من العمال اليهود الذين ينتسب أغلبهم إلى نقابات.

زاد تدفق رأس المال الذي رافق الهجرة اليهودية من تسارع حركة شراء الأراضي أيضًا، وأصبح لامتلاك الصهاينة للأراضي من أصحابها الفلسطينيين سواء المالكين الكبار أو الفلاحين الصغار أهمية أكبر بكثير من أهميتها إبان فترة العشرينيات(٧٣). ونتيجة للوضع الاقتصادي المتدهور باستمرار اضطر الفلاحين إلى بيع أراضيهم إذ كان معدل الدين المترتب على العائلة الفلاحية في عام ١٩٣٦ حوالي ٢٥ إلى ٣٥ جنيهًا في السنة وهو يعادل أو يفوق دخلها السنوي البالغ ٢٧ جنيهًا(٧٤). ولم تزد المبالغ التي يقبضها الفلاحون ثمنًا لأراضيهم عادة على إعفائهم من الدين ودفعهم نحو الأحياء الفقيرة في المدينة. ومن جهة أخرى كان بإمكان ملاك الأراضي الكبار الفلسطينيين تحقيق أرباح طائلة ببيع ممتلكاتهم للصهاينة نتيجة للارتفاع الكبير في أسعار العقارات. ولجأ بعض المالكين إلى رفع الإيجارات بصورة عشوائية ليضطروا المستأجرين لإخلاء الأراضي قبل توقيع عقد البيع لكي يتفادوا دفع تعويضات للفلاحين(٧٥). واحتدم الخلاف بين ملاك الأراضي والفلاحين حول حقوق الاستئجار بعد صدور قانون ١٩٣٣ الذي يعطي المستأجرين حقوقًا أكبر. وكان المناضلون الوطنيون يشجعون مثل هذه الخلافات(٧٦). ومع حلول منتصف الثلاثينيات كانت الحكومة تضطر إلى إرسال أعداد كبيرة من رجال الشرطة بشكل دوري لإخلاء المحاصصين من الأملاك المباعة إذ كان الفلاحون يقاومون باطراد انتزاع ملكية الأراضي منهم باللجوء إلى العنف(٧٧).

بدأ إفلاس سياسات الأعيان يتضح أكثر فأكثر، فقد عجزوا عن تحقيق أي تقدم في إحراز استقلال وطني ولم يفلحوا في الحد من المد الصهيوني الذي يزداد تدفقه أو في تسوية مسألة الأراضي أو تحقيق تطور اقتصادي، وهدد عجزهم عن إحراز أية نجاحات سيطرتهم التي يمارسونها على الحركة الوطنية وأصبح من الصعب عليهم ادعاء الوطنية أو حتى الإسلام كملكية خاصة بهم. كما وقعت شقاقات عديدة في جبهة الأعيان نتيجة خلافهم حول الاستراتيجية الوطنية. وتبلورت قيادة معارضة الحسيني ضد عائلة النشاشيبي التي تمثل أغنى ملاك الأراضي وزارعي الحمضيات والسماسرة. وكانت الفئات التي تقودها عائلة النشاشيبي من طبقة الأعيان والتجار الذين يتداولون مبيعات الأراضي للصهاينة أكثر من غيرهم من الأعيان وأكثر من يستفيد من واردات تصدير الحمضيات إلى إنكلترا،

وكانوا معارضين للوحدة العربية ومستعدين لتقبل استقلال غير كامل عن بريطانيا[٧٨]. وكان لتلك الفئات التي أسست (حزب الدفاع الوطني) عام ١٩٣٤ قاعدة دعم من خلال شبكات النصير ـ الزبون لديها[٧٩].

انتهز الوطنيون المتطرفون الفرصة التي أتاحتها لهم سلسلة الأزمات وازدحام صفوفهم بدفعة جديدة من الشباب المتعلمين في معاهد الانتداب. وكما يقول غوران ثيربورن G. Therborn فإن تدريب شريحة مثقفة في الظروف الاستعمارية غالبًا ما يتمخض عن عقائد ثورية بسبب الهوة بين طبيعة التدريب التي تتلقاها الشريحة التي توافق مجتمعًا رأسماليًا متقدمًا، وبين الشكل الاستعماري للاستعباد[٨٠]. ونشأ عن النظام التعليمي الانتدابي في فلسطين شبان لا تتناسب مؤهلاتهم مع الأدوار التي أنيطت بهم فأدى استياؤهم إلى أشكال جديدة خطرة من النزعة الذاتية.

شهدت الثلاثينيات اندفاعة من التنظيم السياسي المستقل في فلسطين قام بها أفراد الطبقة الوسطى المتعلمة كما حدث في بقية أرجاء العالم العربي حيث كان جيل جديد من الوطنيين المتطرفين يرفع شعارات العدالة الاجتماعية والاقتصادية والوحدة العربية ويطور صيغًا جديدة من التنظيم السياسي[٨١]. أسس المتطرفون الفلسطينيون عددًا من الهيئات المختلفة مثل (رابطة الشباب المسلم) و(مؤتمرات الشبيبة العربية) وفرق (الكشافة العرب) (التي لم تكن مرتبطة بحركة بادن باول الدولية). وكان (حزب الاستقلال) أهم تنظيم في تلك التنظيمات تأسس عام ١٩٣٢ وتعود جذوره إلى حركة (الاستقلال) القديمة المرتبطة بالحكومة الشريفية في دمشق[٨٢]. وكان ذلك الحزب الذي تقوده عناصر من الطبقة الوسطى المتعلمة وأولاد عائلات الأعيان المتمردين، ويجتذب الاختصاصيين المتعلمين والموظفين الذين يتلقون رواتب شهرية مثل المحامين والأطباء والمعلمين وموظفي الحكومة[٨٣] ولم يُنظم هذا الحزب مثل بقية الأحزاب الفلسطينية المؤسسة في الثلاثينيات على أساس الولاءات العائلية أو العشائرية بل على أساس برنامج سياسي وبذلك كان أول حزب (إن استثنينا الحزب الشيوعي) يحتكم إلى صيغة حديثة ومعاصرة من النزعة الذاتية ويبنى على أساسها.

اتخذ حزب (الاستقلال) لنفسه موقفًا سياسيًا «شعبيًا» يمثل بورجوازية وطنية طموحة[٨٤]. وانتقد أتباعه البطالة المزمنة التي يرزح تحت وطأتها العمال والضرائب

المرتفعة والأسعار التي ترتفع باستمرار والمعاملة الغاشمة التي تعامل بها الحكومة الفلاحين. ونادى (الاستقلال) بتأسيس برلمان وطني وإلغاء الألقاب «الإقطاعية» مثل الباشا والبيك والأفندي التي كانت شائعة بين الأعيان. وبدأ الاستقلاليون في عام ١٩٣٣ بمهاجمة قيادة الأعيان مؤكدين أن الوطنية الفلسطينية ليست قضية الزعماء بل قضية الفقراء[٨٥]. لأن الأعيان بقوا أذلاء في وجه الصهيونية والإمبريالية. لذلك حاول الاستقلاليون تعبئة الطبقات الشعبية مستغلين الكراهية الطبقية، وبناء حوار ديمقراطي شعبي يستغل نفور الفلاحين من الأعيان ويستخدمه لأغراض «وطنية»[٨٦].

ولكن الحزب لم يستمر طويلاً إذ في عام ١٩٣٤ أي بعد سنة ونصف لا أكثر من تأسيسه لم يعد له نشاط يذكر، واستطاع الحاج أمين الحسيني تخريبه معتمداً في ذلك على انشقاق الحزب إلى مناصرين للهاشمية ومناصرين للسعودية. وانضم العديد من الاستقلاليين نتيجة لذلك إلى صفوف (الحزب العربي الفلسطيني) الذي يقوده المفتي؛ ومن أوجه المفارقات لذلك أن انضمام الاستقلاليين لذلك الحزب ارتقى به عن كونه مجرد تجمع قائم على أساس العشيرة[٨٧]. كما أسهم انضمامهم في دفع الحاج أمين ليقف مواقف أكثر نضالية. ولكن الاستقلاليين استمروا في نشاطهم كأفراد حتى بعد انحلال الحزب وقامت فئات أخرى مستقلة بتصعيد جهودهم التنظيمية. وحاول (مؤتمر الشبيبة العرب) الحيلولة دون الهجرة اليهودية غير الشرعية فقاموا بتنظيم وحدات تحرس السواحل[٨٨]. وأقيمت ثكنات عمالية عربية في القدس وحيفا ويافا لحماية العمال العرب من هجمات العمال اليهود الذين كانوا يحاولون منع الرأسماليين اليهود من استخدام العمال العرب[٨٩].

وترتب على الجهود المبذولة لتعبئة الفلاحين نتائج أعظم أهمية؛ إذ قام الشباب المتعلمون من القرى الذين عادوا إلى قراهم كمعلمين بنشر الأفكار الوطنية التحررية بين الفلاحين وخاصة في السهول المحيطة بجبل نابلس في الشمال (وتعرف المنطقة باسم «المثلث» وتضم ضواحي نابلس وجنين وطولكرم) حيث فقدت القرى أراض منها انتقلت ملكيتها للمستعمرات الصهيونية في السهول الساحلية وسهل جزريل[٩٠] وكان الشعر واسطة فعالة لنشر الأفكار الوطنية والعواطف في الأرياف. وكثيراً ما انتقد شعر الوطنيين

المكتوب بلغة بسيطة وأسلوب سهل قيادة الأعيان[٩١]. ويقول (غسان كنفاني) أن هذا الشعر طالما اتخذ سمة «الوعظ السياسي المباشر تقريبًا»[٩٢]. وكانت قصائد وأناشيد أدباء مثل (إبراهيم طوقان) و (عبد الكريم الكرمي) و(عبد الرحمن محمود معروفة وشائعة في الأرياف وتتردد أبياتها في الأعياد والمناسبات الشعبية. وكان الفلاحون يطّلعون على الصحف (التي بدأت تظهر يوميًا بعد حركات التمرد في ١٩٢٩) وعلى المجلات التي تنشر الشعر الوطني. وتذكر عالمة الأنثروبولوجيا (هيلما غرانكفيست (H. Cranqvist) أن الفلاحين في قرية أرطاس الذين يذهبون إلى بيت لحم للتسوق كانوا يستمعون إلى قراءة الصحف بصوت عال في المقاهي هناك[٩٣]. وربما ينطبق الأمر نفسه على معظم القرى في إمكانية اطلاعها على الحرف المطبوع. ويقول (الباقوري) أن أشعار الشعراء الوطنيين كانت «تصدح على شفاه المقاتلين والجماهير الشعبية» خلال ثورة ١٩٣٦-١٩٣٩[٩٤].

ويجدر بنا في هذا السياق أن نذكر «الحزب الشيوعي الفلسطيني» وإن كان أثره في الأحداث يبقي محدودًا في الحدود الدنيا. تأسس الحزب في ١٩٢٢ وبقي أساسًا منظمة يهودية حتى عام ١٩٢٩ عندما طلب إليه الكومنترن(*) أن «يتعرّب»[٩٥]. وبدأ الحزب في مؤتمره السابع في ١٩٣٠ يوجه نفسه توجيهًا منهجيًا نحو الفلاحين؛ وانطلاقًا من إيمانه بأن بلدًا زراعيًا مثل فلسطين تحتل «الثورة الفلاحية فيها» «المركز الأهم»، دعا الحزب إلى مصادرة الممتلكات التي عليها ملاّك الأراضي العرب الكبار وكذلك المؤسسات الدينية والمستعمرات اليهودية، وتوزيعها على الفلاحين الفقراء ممن لا تكاد أراضيهم تعولهم أو ممن لا أراضي لهم، وحض الحزب الشيوعي الفلسطيني الفلاحين على رفض دفع الضرائب والديون ونادى بالثورة المسلحة. كما اقترح ترويج الدعاية السياسية على منابر المساجد أيام الجمعة وفي الأعياد الشعبية مثل (النبي موسى) إذ أن «الإمكانية القتالية للفلاحين إنما تستثار وتتأجج خلال مثل هذه الاحتفالات الجماهيرية»[٩٦]. كما شن الحزب الشيوعي حملات نشطة باسم البدو والفلاحين الذين انتزع الاستعمار الصهيوني ملكية الأراضي من أيديهم[٩٧]. ولكن تأثير الحزب في المجموعة العربية بقي محدودًا بسبب ندرة الأعضاء العرب وعدم وجود كادر منه يعيش في القرى، والتصور المنتشر بين الناس بأنه أساسًا منظمة يهودية. وعلى أية حال تخلى الحزب الشيوعي، بعد ظهور

(*) الأممية الشيوعية. (الناشر).

استراتيجية الكومنترن، عن دعوته لثورة زراعية (وهو أمر ملازم دائمًا للحركة الشيوعية العالمية اليسارية المتطرفة «الفترة الثالثة») وبدأ يحاول بناء روابط أكثر متانة مع الوطنيين من الطبقة الوسطي. ويؤكد (عبد القادر ياسين) أن مطالب الحزب الاجتماعية كان لها أثرها بين العمال والفلاحين في أواسط الثلاثينيات[٩٨] ولكن من الصعب التحقق من مثل هذا الادعاء إذ أن أفكار الحزب الشيوعي لم تدعمها نشاطات فعلية. ويمكن القول بأن الأفكار الشيوعية قد أثرت في أفضل الحالات في الأفراد الوطنيين المتطرفين الذين أبقى الحزب على صلاته معهم.

أظهرت موجة من العنف المتجدد اندلعت في ١٩٣٣ مدى الوهن الذي أصاب سيطرة الأعيان على الحركة الوطنية. وانتشر العنف بسرعة في المراكز المدينية (وبعض القرى) من البلاد بعد مظاهرات مناهضة للبريطانيين قامت في يافا في أكتوبر وانتهت إلى الاشتباك مع رجال الشرطة. وخلافًا لما حدث عام ١٩٢٩ كان العنف في هذه الحالة موجهًا مباشرة ضد إدارة الانتداب البريطاني مما يمثل نقلة هامة في استراتيجية الحركة وفى الوعي السياسي. لاذ البريطانيون أكثر فأكثر بمساعدة المفتي ليحول دون خروج الاضطرابات عن إمكانية السيطرة عليها ومنح البريطانيون (المجلس الإسلامي الأعلى) حق إطلاق يده بحرية كاملة في أموال الوقف[٩٩] مقابل منع المجلس للفلاحين من أتباع (المتطرفين) والحد من المظاهرات. ولكن مع تصاعد حدة التوتر اهتزت مكانة الحاج أمين كوسيط، فتحرك في اتجاهين معًا محاولاً المحافظة على صلات طيبة مع البريطانيين بكبح جماح الحرية الوطنية ومن جهة أخرى المحافظة على مصداقيته بين الناس باتخاذه موقفًا نضاليًا.

عُنيت نشاطات الحاج أمين بالدرجة الأولى بمبيعات الأراضي وهي مسألة أصبحت محور اهتمام الناس. وكثيراً ما كتبت الصحف العربية الفلسطينية في افتتاحياتها مقالات معارضة للتبادل التجاري بالأراضي مع الصهاينة ومع بداية الثلاثينيات أرسلت (الجمعيات المسلمة المسيحية) و (اللجنة التنفيذية العربية) مندوبين إلى القرى لحث الفلاحين على الامتناع عن بيع أراضيهم[١٠٠]. وبدأ المفتي و (المجلس الإسلامي الأعلى) في خريف ١٩٣٤ حملة أشد نشاطًا مستخدمين العقائد والمؤسسات الإسلامية لمحاربة مبيعات

الأراضي (والمحافظة على نفوذ الحاج أمين بين الفلاحين). وجاب المفتي المناطق التي فيها المبيعات لشرح الأخطار التي تتضمنها هذه المبيعات بالنسبة للأمة وإدارتها كخطيئة وخيانة عظمى[١٠١]. وفي يناير ١٩٣٥ أصدر فتوى تحرم بيع الأراضي للصهاينة وتصم السماسرة بأنهم مارقون[١٠٢]. ولكن الدعاية الدينية وحدها لم تكن قادرة على إيقاف عجلة القوة الاقتصادية التي جعلت من الفلاحين أناسًا مدينين وأجبرتهم على إخلاء الأراضي. وتفاقم الوضع الزراعي التعس بعد سلسلة من الكساد في المحاصيل بين ١٩٢٩ و١٩٣٦ وبسبب منافسة الواردات الزراعية الرخيصة التي هبطت أسعارها نتيجة الركود الاقتصادي العالمي[١٠٣]. أدرك المفتي ـ نظريًا ـ الحاجة الى تغيرات بنيوية ودعا لاتخاذ (١) إجراءات لحماية الفلاحين من ملاك الأراضي الكبار و(٢) تأسيس صناعات وطنية و(٣) تقديم المساعدة للمزارعين الصغار و(٤) إقامة حملة لشراء المنتجات الوطنية[١٠٤]. ولكن العمل الوحيد الملموس الذي قام به (المجلس الإسلامي الأعلى) هو وضع بعض قطع الأرض تحت حماية الوقف.

واضطر المأزق السياسي في منتصف الثلاثينيات في فلسطين المفتي نفسه إلى إدراك الحاجة إلى القيام بإجراءات أشد تطرفًا وحزمًا. وبناء عليه قام زميل شاب للحاج أمين في أواخر عام ١٩٣٣ وهو (عبد القادر الحسيني) بتنظيم مجموعة عسكرية سرية عرفت باسم (منظمة الجهاد المقدس)[١٠٥]. كما بدأت في الوقت نفسه عدة تجمعات من المتطرفين بإعداد العدة للكفاح العسكري. وفي عام ١٩٣٤ كان أحد قطّاع الطرق الشعبيين المعروف بـ(أبو جلدة) يمارس نشاطات مسلحة لها أهميها كما تقول دعاية الحزب الشيوعي الفلسطيني. وادعى الشيوعيون أن تجرد (أبو جلدة) من (الالتزام بأى حزب) كان يدفع البلاد نحو الفوضي وباتجاه ثورة مسلحة ضد سلطات الاستعمار[١٠٦].

ثورة القسام

جاءت الشرارة التي أشعلت فتيل الانفجار من منظمة مستقلة لها صلات وثيقة بالفلاحين وشبه البروليتاريين خلقتها الأزمة الزراعية. تأسست المنظمة على يد إصلاحي مسلم متطرف هو الشيخ «عز الدين القسام» أحد أبناء مدينة جبلة في سوريا وأحد أبرز قادة

ثورة ١٩١٢ ضد الفرنسيين. لجأ القسّام إلى حيفا بعد أن فر هاربًا من سوريا بعد صدور حكم الإعدام عليه. وكان رجلاً متفقهًا في الدراسات الدينية، درس في الأزهر بالقاهرة وكان على صلة بحركة الإصلاح الإسلامي «الحركة السلفية[١٠٧]»، كما كانت له صلة بطرق صوفية معينة[١٠٨]. وسرعان ما تبوأ القسام مكان الصدارة في حيفا كواعظ ديني ومعلم. وركز جهوده على الطبقات الأدنى التي عاش بينها[١٠٩] وذلك خلافًا لما فعله الناشطون السياسيون الآخرون في فلسطين. وأسس القسام مدرسة مسائية لمحو الأمية بين العمال المياومين (المهاجرين الذين قدموا مؤخرًا من المناطق الريفية) في حيفا في أحياء بيوت الصفيح الفقرة كما كان عضواً بارزًا في (رابطة الشباب المسلمين). وفي عام ١٩٢٩ عيِّن القسام مأذون عقود الزواج في المحكمة الشرعية بحيفا. وأتاحت له مهام هذا المنصب التي تتطلب الطواف بالقرى الشمالية المجال لتوسيع نطاق جهوده لتضم الفلاحين الذين شجعهم على إقامة تعاونيات زراعية وأخرى لتوزيع المنتجات[١١٠].

بدأ القسام بتعبئة أتباع من بين صفوف الفلاحين والعمال في حيفا مستفيداً من مركزه الديني وأخذ ينظمهم ضمن خلايا سرية لا تتعدى الواحدة منها خمسة أشخاص. وبحلول عام ١٩٣٥ كان سجل ٢٠٠ شخص وقد يكون الرقم ٨٠٠ شخص[١١١]. وتلقى العديد منهم تدريبًا عسكريًا كان يتم تحت جنح الظلام وكانوا جميعًا متشربين برسالة القسام الداعية للتقوى الكاملة وللكفاح والتضحية ولحب الوطن وضرورة توحيد الصفوف والحاجة إلى اتباع مثال أبطال الإسلام الأوائل[١١٢]. وحقق القسام لنفسه شهرة في العشرينيات عندما هاجم بعض الطقوس الدينية الشعبية التي كانت ما تزال شائعة في مناطق حيفا ونعتها بأنها خارجة على الإسلام[١١٣]. وكان مثل هذا النقد والاستهجان يتماشيان مع ميول القسام السلفية ويعيدان إلى الأذهان ما قام به (عبد الكريم) قائد ثورة ١٩٢٤-١٩٢٧ ضد الإسبان في ريف المغرب. وكان عبد الكريم ـ من دعاة السلفية مثل القسام ـ قد حرَّم عددًا من الطقوس الدينية الشعبية التقديدية ليقرب متمردي الريف بعضهم من بعض ويعزز وحدتهم[١١٤]. كانت نشاطات القسام موازية أيضًا لنشاطات (حسن البنا) مؤسس الإخوان المسلمين في مصر، فكما حشد البنا أتباعه الأوائل من المدن الجديدة في (منطقة القناة) قام القسام كذلك بتعبئة الناس من مدينة حيفا التي بدأت حركة التطوير

فيها. ولكن في الحين الذي اجتذب فيه البنا أفراداً من البورجوازية الصغيرة المصرية، ركز القسام جهوده على الفلاحين الذين انتزعت أراضيهم منهم والذين يعملون كعمال مياومين في الأحياء الفقيرة(١١٥).

لم يكن لجوء القسام إلى القيم الدينية مجرد رجوع إلى التقاليد أو عودة إلى الماضي بل كان يمثل تحولاً حقيقياً في الأشكال التقليدية لاستغلالها لأغراض ثورية في الحاضر(١١٦). إذ بث الروح من جديد في ذكرى الأقاصيص الشعبية عن الحشاشين وعن الحروب ضد الصليبيين من خلال التذكير بالفدائيين وفكرة النضال الذي يطلب التضحية. وكانت منظمته السرية تشبه النظام الصوفي. إذ أطلق أتباعه لحاهم دون تشذيب ودعوا أنفسهم شيوخاً(١١٧). وليس في ذلك تناقض كما قد يبدو للوهلة الأولى، فكما يقول توماس هودجكين فإن نظرة الإسلام العالمية تضم عناصر يمكن إذا اجتمعت معاً أن تشكل تقليداً ثورياً(١١٨). وتمثل جهود القسام اجتماع العناصر هذا بعينه كما تمثل تكثيفاً للمكونات الوطنية و«الانبعاث الديني والوعي الطبقي في حركة نضال الاستعمار».

وعلى الرغم من أن أتباعه قد قاموا بهجمات صغيرة مسلحة على المستوطنات الصهيونية منذ ١٩٣١(١١٩)، إلا أن القسام لم يجزم بأن الأوان قد آن لشن ثورة واسعة النطاق إلا في نوفمبر، ١٩٣٥ فانطلق القسام من حيفا مصحوباً بفرقة صغيرة من أتباعه وفي نيته حث الفلاحين على التمرد. وأدى اصطدام جرى بمحض الصدفة مع رجال الشرطة إلى معركة مع الجيش البريطاني سابقة لأوانها إلا أن القسام لقي حتفه قبل أن تنطلق شرارة الثورة الأولى.

لكن المثل الذي ضربه القسام هز البلاد، ونعت منظمات متطرفة مستقلة القسام وبلورت أحلاماً جديدة على أساس مشروعه الثوري، وسرعان ما احتل القسام مكانة البطل الشعبي وأصبح ضريحه مكاناً يحج إليه الناس(١٢٠). وتضمن التراث الذي خلّفه أتباعاً قساميين كثراً ما يزالون أحراراً يعدون أنفسهم للنضال بالإضافة إلى وطنيين مناضلين أقاموا تجمعات سياسية جديدة في المدن ونظموا عصابات مسلحة على نمط ما فعله القسام، وضاعف المتطرفون المدينيون من تنظيمهم في القرى استعداداً لثورة جديدة معادية

للبريطانيين[١٢١]. وفي جو مشحون شديد التوتر كهذا الجو لم يكن الأمر يحتاج إلى أكثر من حدث صغير ليفجر الأحداث.

الثورة الكبرى

وقع هذا الحدث في ١٣ أبريل ١٩٣٦ عندما قُتل يهوديان في جبال نابلس ربما على يد جماعة القسام. وأعلنت الحكومة بعد موجة من الثأر الوحشي والرد على الثأر، حالة الطوارىء، وكرد على إعلان الحكومة اندفعت «لجنة وطنية» تقودها منظمات نضالية متعددة في المدن معلنة الإضراب العام. وحذا الأعيان حذو اللجان محاولين استعادة زمام السلطة على الحركة المتمردة. وفي ٢٥ أبريل اجتمعت جميع الأحزاب الفلسطينية (بما فيها «حزب الدفاع الوطني» النشاشيبي) مع اللجان الوطنية وأنشأت هيئة تنسيق أطلق عليها اسم (اللجنة العربية العليا) برئاسة أمين الحسيني. وعلى الرغم من أن هذه اللجنة قد انبثقت عن الخطوة التي قام بها الأعيان لاستعادة هيمنتهم إلا أنها بدمجها للتجمعات المتطرفة المستقلة مع قيادة تقليدية أصبحت تمثل عدداً أكبر مما كانت تمثل اللجنة التنفيذية العربية القديمة[١٢٢]. وسرعان ما أعلنت اللجنة العربية العليا أن الإضراب العام سيستمر حتى تضع الحكومة البريطانية حداً للهجرة اليهودية إلى فلسطين كما أعادت تأكيد المطالب الوطنية الأساسية الأخرى؛ خطر بيع الأراضي وتأسيس حكومة وطنية مستقلة.

على الرغم من أن الثورة اندلعت أولاً في المدن إلا أنها انتشرت بسرعة قصوى إلى الأرياف. وعقد مؤتمر اللجان الوطنية الريفية في مايو ونظم جدول أعمال خاص بالفلاحين، بما فيه الدعوة للامتناع عن دفع الضرائب وشجب تأسيس مراكز شرطة في القرى على حساب الفلاحين[١٢٣]. وكذلك قام الاستقلاليون (الذين مازالوا نشيطين كأفراد) بالطواف على ريف «المثلث» لتعبئة الدعم للإضراب العام في حين نشر الواعظون الدينيون من القسّاميين و«المجلس الإسلامي الأعلى» للدعاية الإعلامية وحاولوا تنظيم صفوف الفلاحين[١٢٤].

وفي منتصف مايو ظهرت عصابات مسلحة من الفلاحين تكثر بينهم جماعة القسام، في المناطق الجبلية، وكانت تساعدهم جماعات المغاوير المسلحة في المدن وقوات إضافية

من الفلاحين تحارب من حين لآخر، وكانت هذه العصابات تحارب عمومًا بشكل مستقل عن المفتي واللجنة العربية العليا[١٢٥] رغم أنها مرتبطة باللجان الوطنية الدينية. وقامت هذه العصابات بالتحرش بالاتصالات البريطانية من مكامنها في الجبال وهاجمت المستوطنات الصهيونية بل وخربت أنابيب النفط الممتدة إلى حيفا والتابعة لشركة النفط العراقية، وشكلت العملية الأخيرة تهديدًا لا يستهان به لسيطرة بريطانية العالمية إذ كانت بريطانيا العظمى ما تزال صاحبة اليد العليا في كل ما يتعلق بنفط الشرق الأوسط في الثلاثينيات وكان خط أنابيب حيفا خطًا هامًا وحيويًا بالنسبة للاستراتيجية البحرية الإمبريالية في البحر الأبيض المتوسط.

وأخيرًا نجحت السلطات البريطانية في يوليو في فرض سيطرتها على المدن التي كانت في حلة تقارب العصيان المسلح، وبقي الريف مركز الثورة بلا منازع[١٢٦]، وقدَّم (فوزي القاوقجي) بطل الثورة السورية استقالته في الشهر التالي من منصبه في الجيش العراقي ودخل إلى فلسطين مع فرقة[*] مسلحة من المتطوعين الوحدويين العرب وأعلن نفسه القائد الأعلى للثورة[١٢٧]. وعلى الرغم من أن الكفاءة العسكرية لحركة المتمردين قد تحسنت وأن القاوقجي قد نُصّب بطلاً شعبيًا في جميع أرجاء البلاد إلا أنه لم يتمكن من توحيد جميع العصابات المختلفة تحت إمرته.

وفي الحين الذين حاربت فيه القوات الشعبية البريطانيين في الأرياف كان الأعيان في اللجنة العربية العليا (وقد اعتقل واحد منهم فقط) يتفاوضون مع العدو للتوصل إلى تسوية لإنهاء النزاع. صعّدت السلطات البريطانية من الضغوط التي تمارسها في نهاية سبتمبر بفرض إجراءات مضادة صارمة مثل زيادة عدد قواتها العسكرية إلى ٢٠,٠٠٠ وإعلان الأحكام العرفية والشروع بهجوم جديد. كما تقلصت نشاطات اللجنة العربية العليا مع بدء الموسم الزراعي: الفلاحون يريدون مواصلة أعمالهم والأهم من ذلك أن موسم القطاف بدأ في سبتمبر في بيارات زراع الحمضيات الأغنياء[١٢٨]/ ونادت اللجنة العربية العليا التي تؤثر المفاوضات على التعبئة الجماهيرية التي تهدد قيادة الأعيان، بإنهاء

(*) شهدت الثورة السورية بطولات كثيرة وسقط فيها شهداء أبرار وكان القائد العام لتلك الثورة سلطان باشا الأطرش وشملت كل أنحاء البلاد تقريبًا وكان أبرز مجهود للقاوقجي ورفاقه في مدينة حماه. (المترجم)

الإضراب العام الذي دام ستة أشهر في العاشر من أكتوبر على أساس أن الحكام العرب (في العراق والأردن والسعودية) سيتوسطون لدى الحكومة البريطانية باسم الفلسطينيين وأن الحكومة ستعمل بنية سليمة لإيجاد حلول جديدة. وتبع ذلك فترة فاصلة طويلة. وفي الحين الذي علق الأعيان آمالهم على اللجنة الملكية لتقصي الحقائق، كان قادة العصابات المتمردين يجوبون القرى ويشترون الأسلحة استعداداً لجولة قتال جديدة.

وفي يوليو ١٩٣٧ نشرت لجنة بيل البريطانية توصياتها بشأن تقسيم فلسطين إلى دولة عربية يهودية. كان رد الفعل العربي معادياً دون استثناء ولم تتوانى عصبة النشاشيبي نفسها التي ارتدت عن اللجنة العربية العليا عن إدانة اقتراح التقسيم. تأججت سَورة المشاعر في مرتفعات الجليل خاصة في منطقة جبلية فيها بعض السكان اليهود ضمتها خطة التقسيم إلى الدولة اليهودية المقترحة[١٢٩]. وانفجرت المرحلة الثانية من الثورة في سبتمبر في أعقاب اغتيال المندوب الإقليمي البريطاني في الجليل (على يد القسّاميين على الأرجح). وجاء رد السلطات البريطانية بأن منعت اللجنة العربية العليا ونفت واعتقلت مئات العناصر النشطة. تمكن المفتي من تجنب إلقاء القبض عليه بأن هرب إلى لبنان في أكتوبر واندلع قتال عنيف بعد ذلك بقليل. وانتقلت القيادة إلى يد الأنصار في الريف دون منازع بعد أن نفيت قيادة الأعيان أو اعتقل أفرادها.

كانت عصابات المتمردين أشد نشاطاً في مرتفعات الجليل ونابلس التي كانت مناطق أقوى مقاومة شعبية. كما كانت منطقة القدس ـ الخليل حيث تنشط منظمات الجهاد المقدس مركزاً من المراكز الهامة أيضاً. وقد أقامت العصابات في تلك الأقاليم نظام المحاكم الخاص بها، ومكاتبها الإدارية وشبكات للاستخبارات، وبينما كان الفلاحون والمهاجرون الذين كانوا فلاحين يشكلون الأغلبية العظمى لقادة العصابات ومقاتليها، لعب المناضلون المدينيون الشبان دوراً هاماً كقادة ومستشارين وناقلي أسلحة ومدربين وقضاة[١٣٠]. كانت جماعة القسام ممثلة تمثيلاً جيداً على مستوى القيادة. وتمكنت العصابات من خلال فرض الضرائب على الفلاحين وتجنيد المتطوعين والحصول على السلاح عبر وكالة مهربين خبيرين[١٣١]، من القيام بعملياتها بشكل مستقل عن مقر المتمردين المقام في المنفي الذي

أسسته قيادة الأعيان في دمشق. وقامت شبكة من المناضلين في المدن خاصة من شبه البروليتاريين بجمع التبرعات والتجمع المعلومات الاستخبارية وتنفذ عمليات إرهاب ضد البريطانيين والصهاينة والسماسرة والمتعاونين العرب(١٣٢).

وصلت الثورة إلى أوجها في صيف وخريف ١٩٣٨. كان حولي ١٠,٠٠٠ شخص قد انضموا إلى العصابات المتمردة التي أصبحت منظمة تنظيمًا حسنًا بحيث استطاعت توزيع دليل إرشادات على أفرادها(١٣٣). وأقام قادة العصابات الكبرى (مجلس قيادة أعلى) لتعزيز التنسيق العسكري. وكان معظم أهالي الجبل الفلسطينيين تحت إمرة المتمردين ولم يعد للحكومة أية سلطة على المناطق المدينية مع حلول سبتمبر.

ما إن تسنى للمتمردين بسط سيطرتهم على المدن حتى عبَّرت الصيغة الفلاحية للثورة عن نفسها تعبيرًا أوضح، فأمر قادة الثورة جميع رجال المدينة بنزع غطاء الرأس المديني (الطربوش) وارتداء الكفيَّة، وأمرت النسوة بلبس الحجاب. وكانت هذه خطوة عملية إذ أنها حمت المتمردين من اعتقال البريطانيين لهم عندما دخلوا المدن كما كانت رمزًا إذ دلت على سيطرة الريف على المدن. كما وجه رجال العصيان سكان المدن إلى عدم استخدام الكهرباء التي كانت تنتجها شركة أنغلو-يهودية. لم يجرؤ سوى عدد قليل على عصيان تلك الأوامر. وجمعت أموال طائلة من سكان المدينة الأثرياء كمساهمة في الثورة وطلبت مبالغ «إسهام» كبيرة جدًا من زارعي البرتقال وخاصة في حيفا ممن يدعمون المعارضة النشاشيبية(١٣٤).

أصدت القيادة المشتركة للثورة في الأول من سبتمبر بيانًا فيه تحد مباشر لسيطرة الطبقات القيادية على الأرياف. وعلى الرغم من المنظور الضيق لهذا البيان إلا أنه كان يمثل برنامجًا اجتماعيًا فاق مجرد الالتزام بالأهداف «الوطنية» للأعيان. وأعلن القياديون في هذا البيان قرارًا رسميًا بتأجيل دفع جميع الديون المستحقة (التي سحقت الفلاحين ومكَّنت الأعيان من السيطرة على الإنتاج الزراعي) وحذروا جباة الضرائب ووكلاء الأراضي من زيارة القرى. كما صدرت أوامر إلى المقاولين العرب الذين استأجروا فريق عمال لبناء مراكز الشرطة في القرى وشق الطريق لتسهيل الوصول إلى

معاقل المتمردين بالتوقف عن العمل. كما أعلن البيان إلغاء جميع الإيجارات على الشقق المدينية التي ارتفعت إلى مبالغ فاضحة لا تصدق. وكان لذلك البند أهمية خاصة إذ ربط احتياجات الفلاحين والعمال المدينيين فكشف بذلك عن التحالف الطبقي الجديد الذي رسخ قواعد الثورة(١٣٥).

جاء تدخل المتمردين في تحكم ملاك الأراضي - المرابين في الأرياف ومطالبتهم بمبالغ مساهمة من الأغنياء كـ«انتقام الأرياف» مما دفع آلاف الفلسطينيين الأثرياء لهجرة بيوتهم إلى دول عربية أخرى. وكان الأثرياء من الفلسطينيين ينظرون إلى المتمردين كعصابات شبيهة بقطاع الطرق لا أكثر. كانت هذه التهمة لها ما يبررها إلى حد ما إذ كانت هناك مشاكل حقيقية في ما يتعلق بالنظام في معسكرات المتمردين على الرغم من التقدم الكبير الذي أحرزته العصابات في تنسيق وتوحيد أهدافها. فمثلاً كانت الولاءات العشائرية أو العائلية تتدخل في المصالح الطبقية أو لدى بعض القادة الثوريين الذين نفذوا ثارات دم تحت غطاء العمليات الوطنية(١٣٦). ونفر بعض الفلاحين من المعاملة الفظة الاستبدادية على يد بعض القادة أثناء جباية الضرائب ومن تفضيل هؤلاء القادة لأناس بسبب انتماءاتهم العشائرية. وعلى الرغم من أن التقسيمات الطبقية بين الفلاحين لم تكن تقسيمات متطورة إلا أن أهل القرى لم يكونوا وحدة متجانسة أبدًا في مسألة مصالحهم الطبقية. فاغتيال المختار المتعاون مع البريطانيين مثلاً يمكن أن يخلق شقاقًا مع أفراد حمولة المختار الذين كانوا يستفيدون من صلاته مع القوى الخارجية.

تؤكد معظم الدراسات التي تروي أحداث الثورة المشاكل الداخلية التي كان يواجهها المتمردون، وعلى الرغم من أن هذه الانتقادات لا تخلو من مبالغة وتنال من الإنجازات الإيجابية التي حققها المتمردون إلا أنه لا يمكننا إهمالها. استطاع البريطانيون والنشاشيبيون استغلال التناقضات في حركة الثورة من خلال استخدام وسائل كتشكيل «عصابات السلام» في نهاية ١٩٣٨ لمحاربة المتمردين. وكانت «عصابات السلام» مؤلفة من فلاحين لم يتأثروا بنزاعات الملكية، على الرغم من أن هذه العصابات كانت تمثل أساسًا مصالح أصحاب الأراضي والأعيان الريفيين(١٣٧).

وكانت الخطوة التي قامت بها الاستراتيجية البريطانية وفاقت في أهميتها «عصابات السلام» هي توقيع اتفاقية ميونيخ في ٣٠ سبتمبر ١٩٣٨ . وأتاحت هذه الاتفاقية المجال أمام بريطانيا لتحرير لواء آخر من جيشها واستخدمه في فلسطين ومن الشروع في هجمات عسكرية مضادة. هل من المحتمل أن رئيس وزراء بريطانيا شامبرلين لم يقم بتوقيع اتفاقية ميونيخ لمجرد استرضاء هتلر مؤقتًا بل أيضًا ليحمي إمدادات نفط بريطانيا في البحر الأبيض المتوسط من عصابات الفلاحين «المتخلفين» والخطرين؟ من الصعب اقتفاء علاقة سببية بشكل واضح ولكن من الواضح على الأقل أن فلسطين كانت بالنسبة للمسؤولين البريطانيين الكبار منطقة حزام أمني استراتيجي هام بين قناة السويس والأعداء المحتملين في الشمال (ألمانيا، الاتحاد السوفياتي) كما كانت صلة وصل لا يمكن الاستغناء عنها في حلقة الاتصال البري. وكانت بريطانيا مع احتمال نشوب الحرب الذي بدأ يلوح في الأفق تسعى جاهدة لوضع حد للاضرابات في فلسطين[١٣٨] .

كان لاتفاقية ميونيخ على كل حال نتائج وخيمة ليس فقط على تشيكوسلوفاكيا بل على ثورة فلسطين أيضًا. فمع حلول عام ١٩٣٩ كان المتمردون يحاربون قوات عسكرية بريطانية تبلغ ٢٠,٠٠٠ رجل بالإضافة إلى قوات الجيش الملكي. كما قام أورد وينغيت O.Wingate وهو ضابط بريطاني بتنظيم قوة عصيان مسلح مضاد من المقاتلين اليهود لقبت باسم (فرق الليل الخاصة) لإرهاب القرويين وحماية خط أنابيب النفط[١٣٩]. صعّد الهجوم المضاد البريطاني من ثقل الضغط على المتمردين وخلق مشاكل داخلية مثل المعاملة الشرسة في جباية الضرائب والتبرعات وموجة من الاغتيالات السياسية.

لكن هذا الهجوم العسكرى المكثف لم يكن كافيًا لإخماد الثورة فباشر البريطانيون هجومًا دبلوماسيًا أيضًا. وأصدرت الحكومة في مارس ١٩٣٩ (كتابًا أبيض) تعلن فيه أنها تعارض تحول فلسطين إلى دولة يهودية وأنها ستحد من الهجرة اليهودية إلى ٧٥,٠٠٠ في الخمس سنوات القادمة وستنظم مبيعات الأراضي تنظيمًا صارمًا وأن دولة فلسطينية مستقلة ستنشأ في غضون عشر سنوات بمؤسسات مستقلة تقام خلال تلك الفترة. ومع أن الأعيان والمتمردين رفضوا (الكتاب الأبيض) فقد لقي استحسانًا أكبر بين صفوف الشعب[١٤٠] .

وكان من الواضح أن تلك الورقة كانت تمثل تنازلاً اعتصرته المقاومة المسلحة اعتصاراً من البريطانيين رغم أنها لم تكن تستوفي جميع المطالب الوطنية وبالمقابل كان الرد الصهيوني على (الكتاب الأبيض) أشد شراسة وقسوة.

أخمدت الثورة تدريجيًا تحت ثقل ضغوط خارجية لا تحتمل وما نتج عنها من تصدعات داخلية في الحركة. وأسفرت ثلاث سنوات من القتال تدخلت فيها قوات عسكرية بريطانية كبيرة بمساعدة الصهاينة عن ٢٠,٠٠٠ ضحية من العرب (٥,٠٣٢ قتيل و ١٤,٧٦٠ جريح)[١٤١] انحسرت بعدها موجة الثورة. وفي يوليو تم إلقاء القبض على آخر قائد رئيسي من قادة الثورة وما إن بدأت الحرب مع ألمانيا في سبتمبر ١٩٣٩ حتى توقف القتال تمامًا. وستملي مجموعة جديدة تمامًا من الظروف على الساحة الدولية ما سيتوالى من أحداث في فلسطين.

النتيجة

حاولت هنا أن أتقدم بتحليل بديل عن التحليلات السائدة للثورة الكبرى في فلسطين والتي تصور المجتمع الفلسطيني على أنه منقسم تقسيمات عمودية من العمق والكثرة بحيث لم تتمكن الوحدة الوطنية ولا حتى الوحدة الطبقية الضروريتان للانتصار في النضال ضد الاستعمار الصهيونية من التحقق. وترتكز هذه التحليلات في نقاشها إلى أنه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار البنية الاجتماعية السائدة نجد أن الفلاحين الفلسطينيين ما أن تسلّموا قيادة الثورة حتى تكشّفت طبيعتهم الحقة «المتخلفة» المتأصلة فيهم. ويعتبر تقويم (آرنون أوحنا) نموذجًا مثالاً عن تلك الآراء إذ يقول: «انتقل الافتقار إلى التعاون وإلى تحمل المسؤولية الجماعية، وكثرة الانقسامات المتجذرة القديمة في مجتمع قائم على أسس أبوية وعشائرية، والنزاعات العتيقة بين قرية وأخرى على الأراضي وموارد المياه جميعًا بكل بساطة إلى حركة العصابات [المغاوير]»[١٤٢]. وتُجمع العديد من الدراسات التي تنحو المنحى السابق نفسه في نقاشها على أن قوة واحدة لا غير كانت قادرة على تحقيق النصر وهي: حزب ثوري عصري[١٤٣].

لقد بينت في نقاشي خلال هذا البحث أن الانقسامات العمودية كانت في حقيقتها انقسامات عقائدية، إذ كانت هي الصيغة التي حافظت بها الطبقة الحاكمة الفلسطينية على سيطرتها السياسية والاقتصادية. وتقوم طريقة تطبيق عقيدة الحكم هذه على تخفيف حدة

البنية الطبقية التحتية للمجتمع فتبدو علاقات الاستغلال وكأنها (تبادلات) ودية بين أفراد من مكانة غير متكافئة. وأنا أعتقد في محاولتي التدليل على أن العدائية الطبقية طغت على هذه العلاقة، أن الفلاحين استغلوا هذه العقيدة السائدة في نضالهم لتحقيق حياة أكرم، وعلى الرغم من أن الفلاحين عاشوا حالة خضوع، فلم تكن سيطرة أصحاب الأراضي - الأعيان عليهم سيطرة تامة أبدًا بل واجهت مقاومة على أساس نفس الشروط التي تقوم عليها العقيدة السائدة أي النضال من أجل تبادل «عادل» متكافئ.

والأهم من ذلك أن الفلاحين كانت لهم تقاليد وتراث من المقاومة يمكنهم أن يلجأوا إليها في ساعات الضيق والأزمات ليشكلوا حركة معارضة. وقد تتبعت خطًا بيانيًا لسلسلة أصول هذه التقاليد في المقاومة قبل عام ١٩٣٦. وهناك دلالات واضحة لا لبس فيها على وجود مثل هذه التقاليد الموروثة رغم أن الخط البياني يبدو ضعيفًا، ومتقطعًا أحيانًا في تسلسله وكثيراً ما تكون خطوطه عائمة غير تامة: فهناك براهين واضحة على كيان شبه مستقل قبل عام ١٨٣١، وممارسات دينية متطرفة غير تقليدية، وقطاع طرق، ومقاومة لتوسيع الدولة ضد المستعمرات الجديدة لليهود الأوروبيين. كما أن هناك ذكريات مدفونة في أعماق الوعي الشعبي عن حركات نضال سابقة مثل حركة صلاح الدين ضد الغزاة الأوروبيين الصليبيين. وقد لا تتضمن مثل هذه التقاليد بالضرورة ممارسات لها طبيعة محافظة أو رجعية إذ كما يقول ريموند ويليامز: قد تكون «الثمالة» مصدراً هامًا للممارسات السياسية التقدمية حتى في المجتمعات الصناعية المتطورة[١٤٤].

كما أكدت في هذا المقال على أن تراث الفلاحين الشعبي لم يكن تراثًا صافيًا لا شائبة فيه. إذ تأثرت «فطرتهم السليمة» وتبدلت مع الزمن بفعل العقائد السائدة للدولة خلال فترة انتعاش قوة العثمانيين فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبفعل الأفكار الوطنية للأعيان في فترة الانتداب. كما خضع وعي الفلاحين لتأثيرات الأفكار المتطرفة التي جاء بها المناضلون من الطبقة الوسطى. وامتزجت الأفكار التقليدية كما تعدلت التقاليد القديمة مع المناهج الجديدة للأمة والديمقراطية والإسلام الإصلاحي الشعبية في بعض الحالات مثل هجوم القسام على الممارسات الشعبية الإسلامية، لكي تعزز من وحدة الحركة الشعبية.

وفي حالات أخرى تحولت الممارسات التقليدية مثل عصابات قطاع الطرق إلى واسطة عصرية فعّالة للنضال.

كان الهدف الآخر من هذا البحث هو إيضاح أن الطبقة الفلاحية الفلسطينية لم تكن عنصراً «متخلفًا» من عناصر المجتمع الفلسطيني بل لقد مرت بتغيرات دائمة في الفترة التي يتناولها هذا المقال. وقد تحولت خلال القرن التاسع عشر من طبقة منتجين مستقلين نسبيًا إلى طبقة يسيطر عليها ملاك الأراضي والمرابون وتنتج لصالح السوق العالمي الرأسمالي إلى حد بعيد. وقد تم ترحيل أعداد كبيرة من الفلاحين نتيجة الاستعمار الصهيوني وربقة الديون المتراكمة، وطردت هذه الأعداد من عالم الزراعة تمامًا وتحولت إلى عمال مياومين. كما تبدل الفلاحون تبدلاً أكبر في القرن العشرين واكتسبوا شخصية مزدوجة كفلاحين من جهة وكعمال مياومين من جهة ثانية. وقد أسهم الدمج الجزئي للفلاحين ضمن دائرة الأجور للعمل «الحر» في تهيئة الفلاحين ـ العمال اشتراكيًا بأساليب جديدة وكان له أثره في حل المؤسسات ما قبل الرأسمالية في القرية. وعلى الرغم من أن الأعيان والبريطانيين حاولوا جاهدين الحفاظ على البنية التراتبية لشبكات النصير ـ الزبون، إلا أن الأسس التي كانت تقوم عليها هذه الشبكات اهتزت وتزعزعت مع العروض التي تقدمت بها الصهيونية وفشل الأعيان في تحقيق أهداف «وطنية». وقام الفلاحون الذين تخلى عنهم النظام تمامًا ـ إذ انتزعت ملكيتهم للأراضي على يد المستعمرات الصهيونية وطردوا إلى المدن كبروليتاريا ثانوية ـ باعتناق الأفكار والمناهج الجديدة التي تتحدى هيمنة الأعيان بكثير من اللهفة والاندفاع.

تضافرت جميع هذه القوى خلال الثورة الكبرى، وجسدت الحركة التي قادها الفلاحون مزيجًا من الوطنية والانبعاث الديني والوعي الطبقي ولا يمكن لأي من هذه العناصر الانفكاك تمامًا عن البقية. وقد أكدت هنا بشكل خاص على ظهور مطالب وممارسات معينة ضمن حركة التمرد قام بها الفلاحون كطبقة، ويرجع ذلك إلى أن الدراسات الأخرى كانت تقلل من شأن هذا الجانب إلى حد بعيد. فرفض الفلاحين دفع الضرائب، وإعلان قرار تأجيل الديون المستحقة، والتبرعات الكبيرة التي أجبر الأغنياء على دفعها، كانت جميعها ممارسات قام بها المتمردون بهدف تلبية احتياجات الفلاحين

بالإضافة إلى أن قرار تأجيل دفع إيجارات الشقق السكنية كان دليلاً على الرابطة الوثيقة في الحركة مع شبه البروليتاريا المدينية. وتمثل حملة الإرهاب التي شنت ضد المتواطئين وسماسرة الأراضي والمخاتير وضباط الشرطة العرب محاولة جديدة لمعاقبة الخونة الذين كانت نشاطاتهم وبالاً على الفلاحين، وإن كانت تلك الحملة قد نُفذت بكثير من التطرف الذي لم يكن ضروريًا كما تشهد جميع الدراسات المؤرخة للثورة. وفي حين الذي لم تكن فيه هذه المطالب والأعمال التي قام بها المتمردين ممارسة «ثورية» فهم قد نجحوا في تهديد لسيطرة الأعيان السياسية والاقتصادية تهديدًا حقيقيًا. كما يبين هذا البحث أن الادعاء بأن المتمردين لم يكن لهم برنامج اجتماعي أو سياسي متماسك واضح هو في الحقيقة تبسيط للمسألة إلى حد المغالاة(١٤٦).

رأينا كيف استطاع المتمردون إلى حد ما التغلب على الانقسامات الاجتماعية (التقليدية) القائمة على المنطقة والعشيرة، وكانت إقامة مجلس قيادة من قبل القادة الزعماء خطوة سياسية هامة في هذا الاتجاه، كما ينطبق ذلك على جهود جماعة القسام الذين نُظموا على أساس التلاحم الإسلامي المشوب بمصالح الطبقات الشعبية. وقد أسهمت مثل هذه العوامل إسهامًا فعالاً أساسيًا في الدرجة العالية من التماسك الذي نجح المتمردون في تحقيقه.

كان هناك الكثير من المغالاة في إعطاء المشاكل الداخلية التي عانت منها قوات المتمردين حجمًا أكبر من حجمها، في جميع الدراسات التي تناولت الثورة، وبالفعل كانت الممارسات الخاطئة مثل ترجيح كفة الولاءات الإقليمية والعائلية والعشائرية على كفة الإخلاص للحركة، واللجوء إلى الإعدام والوحشية والأساليب الفظة في انتزاع «التبرعات» من الفلاحين، تشكل مصاعب حقيقية للحركة وتفويض مقدرتها على الحفاظ على قاعدة شعبية واسعة. ويصعب هنا الوصول إلى توازن تحليلي «صحيح». ولكن علينا أن نتذكر أن فترات الثورات الاجتماعية في كل ركن من العالم كانت تترافق مع ممارسات بغيضة لا أخلاقية. لذلك علينا ألا نركز اهتمامنا على هذه الممارسات حصراً لننتقص من أهمية الحركة برمتها. وقد لا تتلاشي مثل هذه المشاكل بالضرورة وتختفي كما لو أن عصا سحرية قد مسَّتها تحت قيادة وإرشاد حزب (ثورى)، فالحزب ليس ضمانًا لنجاح النضال

الاجتماعي. وإن تركيز الاهتمام على عدم وجود حزب كما فعل الكثيرون هو تقليل من شأن القيادة الشريفة النضالية وأشكال التنظيمات التي استطاع الفلاحون وشبه البروليتاريا التوصل إليها. وفي حين استسلم بعض القادة لمشاعر العظمة والثأر التافه كان العديد من القادة الآخرين (الذين بقيت أسمائهم مجهولة) جديرين بأن تخلد ذكراهم. وكان لجماعة القسام الذين لعبوا دوراً قيادياً هامًا صيت ذائع بالاستقامة والالتزام كما اشتهر (عبد الرحيم الحاج محمد) ـ أكثر القادة احترامًا بين الناس ـ بمعتقداته الوطنية ومعارضته للاغتيال السياسي وبهمته القتالية التي لا تعرف الكلل[١٤٦].

وإذا كان هناك من سبب رئيسي في هزيمة المتمردين الفلاحين فهو قوة العدو العارمة التي كانت العامل الحاسم أكثر مما كان (تخلف) الفلاحين المزعوم. فقد سخّر البريطانيون الذين كانوا مصممين على الاحتفاظ بسيطرتهم على تلك المنطقة ذات الأهمية الاستراتيجية الرئيسة (خاصة في مرفأ حيفا وخط أنابيب النفط وطرق المواصلات إلى الهند) قوة عسكرية ضخمة لقتال المتمردين. كما انضمت المجموعة اليهودية القوية إلى البريطانيين لمساعدتهم. إذ انتسب اليهود إلى الشرطة وإلى قوات الشرطة العسكرية، ونظمت صفوف المقاتلين اليهود في فرق خاصة مضادة للعصيان المسلح على يد أورد وينغيت. وشن الاشتراكيون الصهاينة هجمات إرهابية ـ دون موافقة البريطانيين ـ على المجموعة العربية. كما أفسح قيام الثورة فرصة أمام الصهاينة لتعزيز مقدرتهم العسكرية، وفي الحين الذي انتزع السلاح من المجموعة العربية في نهاية الثورة، وزع الصهاينة السلاح على ١٤,٥٠٠ رجل من المدربين تدريبًا عسكريًا عاليًا والمجهزين بأحدث الأسلحة[١٤٧]. وتفاقم انعدام التوازن بين المجموعتين خلال الحرب العالمية الثانية وكان ذلك عاملاً هامًا جدًا من عوامل الكارثة التي نزلت بالعرب الفلسطينيين في ١٩٤٨.

وهكذا حاولت هنا أن أقيم حواراً مضاداً للتحليلات السائدة للثورة الكبرى، «فالسرد الأساسي» لأحداث الثورة ينحو غالبًا منحى البدء بتعريف الفلاحين والعمال المياومين «كتقليديين» و«متخلفين» و«متعصبين» بل و«إرهابيين» (وبذلك ينتقص من قيمتهم). فعندما يقدم السرد التاريخي طبقة الفلاحين كمجموعة ثابتة لا تتغير يترك للباحثين حرية

تجاهل التاريخ الحقيقي نفسه للمقاومة الفلاحية التي سبقت الثورة. وغالبًا ما يستخف الكتاب الآخرون المتعاطفون مع الثورة بأهميتها لأنها تفتقر إلى وجود حزب ثوري يدير دفتها. ومن شأن مثل هذه النقاشات أن تحط من قدر إنجازات الثورة أو تتجاهلها وأن تصب اهتمامها على أسئلة أخرى مثل دور الطبقة الوسطى وخيانة الأعيان أو الحزب الشيوعي الفلسطيني (الذي لم يكن له في الواقع أية صلة بهذه الأحداث)[١٤٨]. والمجازفة التي ترتكبها مثل هذا التجاهل هو عدم التفات التعليقات (التقدمية) وكذلك السائدة إلى الرغبات الاجتماعية والسياسية الشرعية للحركات الشعبية التابعة. لذلك نجد أن العمل البحثي الجاد الذي من شأنه أن يكون جزءًا من تاريخ الثورة الاجتماعية والذي يتضمن استقصاءً دقيقًا للحياة الثقافية التي تحياها الطبقة الفلاحية ولتنظيم الأرياف الاقتصادي وعقائد السيطرة والمعارضة لم يبدأ بعد خطواته الأولى.

لهذا السبب أكدت بأسلوب جدلي على الإنجازات الإيجابية التي حققها الفلاحون في أثناء الثورة الكبرى - وهي إنجازات طالما انتُقصت أهميتها. ومن هنا يعتبر هذا البحث كخطوة أولى نحو تطوير تحليل كامل يتطلب تقصّي كل من بنى السيطرة وحركات المعارضة والعلاقة التاريخية المعقدة التي تجمع بينهما.

الهوامش

١- انظر: موسى بديري

"The Palestine Communist Party", 1919-1948: Arab and Jew in the Struggle For Internationalism (London: Ithaca Press, 1979), pp. 46-47.

٢- انظر

Ann Mosely Lesch, Arab Politics in Palestine, 1917- 1939: The Frustration of a Nationalist Movement (Ithaca: Cornell University Press, 1979). P. 17.

٣- انظر إبراهيم أبو لغد:

"The Pitfalls of Palestiniology: A Review Essay", Arab Studies Quarterly 3 (1981): 403-11.

٤- يتطلب ذلك من الناحية المنهجية استراتيجية قراءة هوامش الأعمال المتوفرة حول تاريخ فلسطين. ولا يحاول هذا الفصل أن يكون مسحًا شاملاً بل كان المقصود منه اقتراح مجالات بحث أكثر تعمقًا. وإن إحدى المشاكل الرئيسية هنا هي دور النساء الفلاحات الذي لا يمكن الإحاطة به من خلال مثل هذه القراءة. ونحن بحاجة إلى وسائل أخرى لتطوير تحليل مثل هذه المسألة الهامة.

٥- لخص Raymond Williams فكرة Gramsci حول السيطرة انظر: "Marxism and Literature" (Oxford University Press, 1977) pp. 112-113.

٦- انظر: Antonio Gramsci, "Selections From the Prison Notebooks ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffry Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), pp. 323-26, 419-25.

٧- تستند نتائج الأقسام الأربعة التالية إلى حد ما إلى أطروحتي في الماجستير: Theodore

Swedenburg, "The Development of Capitalism in Greater Syria, 1830-1914: An Historic- Geographical Approach" University of Texas at Austin 1980.

٨- لم تتحد فلسطين ككيان إداري إلا تحت الانتداب البريطاني. ففي الفترة العثمانية كانت تحكم من مدن مختلفة مثل دمشق وصيدا وبيروت والقدس. أنا أتناولها في هذا البحث كوحدة جغرافية.

٩- انظر عارف العارف Aref el-Aref "The Closing Phase of Ottoman Rule in Jerusalem", Moshe Ma'oz, ed., Studies on Palestine during the Ottoman Period (Jerusalem: Magnes Press, 1975).

١٠- انظر Constantin F. Volney, Travels throughout Syria and Egy[t in the years 1783, 1784 and 1785, vol. 2 (England: Gregg International Publishers, 1973).

١١- تماثل هذه البنية الطبقية ما أطلق عليه راي Rey اسم «المجتمع التراتبي».

انظر: philippe Rey, "Les Formes de la decomposition des societes precapitalistes au Nord-Togo et le mecanisme des migrations vers les zones de capitalisme agraire", in Emile le Bris et al., eds. Capitalisme negrier (paris: Maspero, 1976), pp. 195-209.

١٢- انظر Volney, "Travels.." pp. 252-253.

سادت علاقة متشابهة بين الفلاحين ورؤسائهم والدولة في جنوبي شرق آسيا خلال الفترة نفسها. انظر: Michael Adas, "From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia", Comparative Studies in Society and History 23 (1981): 217- 47.

١٣- انظر Karl Marx, "Grundrisse"

ترجمة Martin Nicolaus (New York: Vintage Books, 1973).

١٤- انظر Maurice Godelier, "Infrastructures, Societies and History", Current Anthropology 19 (1978) pp. 63- 68.

كانت الإمبراطوريات القائمة على مبدأ الاتاوة من الإنتاج تحافظ عادة على النظم الاقتصادية المعتمدة على العائلات وتبقي على تماسك بنيتها وإن كانت تقوم بتعديلها لضمان دفع الأتاوة. انظر أيضًا سمير أمين:

The Arab Nation (London: Zed Press, 1978), pp. 87-102.

١٥- يشبه الوضع في فلسطين ما كان يحدث في جبال القبائل في الجزائر في نفس الفترة حيث «صبت العداءات بين فئة وأخرى كل طاقات الفلاحين في أقنيتها أو استهلكتها تمامًا وحولتها بعيدًا عن النضال الاجتماعي.. وعلى الرغم من أن التحالفات والتجمعات.. طغت على الخلافات والنزاعات الاجتماعية إلا أنها لم تمحها تمامًا». انظر:

Rene Gallissot, "Pre-Colonial Algeria", Economy and Society 4 (1975): 424-25.

١٦- انظر Mordechai Abir, "Local Leadership and Early Reforms in Palestine, 1800-1834", in Ma'oz, ed., Studies on Palestine, pp. 284-310.

١٧- انظر توفيق كنعان

Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine (London: Luzac, 1927), p. 251.

مثل هذه الأمثال شائعة بين فلاحي الجبل في العالم العربي ومجتمعات البداوة وتمثلها خير تمثيل (لمزيد من المعلومات عن المغرب انظر:

David M. Hart, "The Aith Waryaghar of the Morrocan Rif"| I Tuscon: University of Arizona Press, 1976. I).

إن تفسيري الشخصي لهذا القول الشعبي يختلف عن التفسير المعتاد الذي يقدمه

علماء الأنثروبولوجيا الذين ينظرون إليه من منظور القرابة والتحالف وحسب، وأنا أقترح تفسيراً سياسيًا أوسع.

١٨- انظر Canaan, Mohammedan Saints

١٩- انظر المرجع السابق ص٩٨.

٢٠- انظر المرجع السابق ص٢١٥- ٢١٦.

٢١- انظر ص (١٩٣).

٢٢- انظر Alexander Schölch, "the Economic Development of Palestine, 1856- 1882", Journal of Palestine Studies 39 (1981): 35-58.

23- Alexander Scholch, "European Penetration and the Economic Development of Palestine, 1956- 85" in Roger Owen, ed., Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries (Carbondale: Southern Illinois Press, 1982). Pp. 10-87.

٢٤- انظر Ya'akov Firestone, "Crop-Sharing Economics in Mandatory Palestine", Middle Eastern Studies II (1975): 10.

٢٥- انظر Lesch, Arab Politics, p. 89.

٢٦- للإطلاع على الانتقادات التي وجهها علماء الأنثروبولوجي لنموذج النصير -الزبون كما هو مطبق على مجتمعات المتوسط انظر:

Michael Gilsenan, Agains Patron-Client Relations" in Earnest Gellner and John Waterbury, eds., Patrons and Clients (London: Duckworth, 1977), pp. 167-83; Luciano li causi, "Anthropoloogy and Ideolagy: The case of "patronage". Critique of Anthropology 4/5 (1975): 90-109; and paul Littlewood, Patronage, Ideology and Reproduction, Critique of Anthropolagy, 15 (1980).

٢٧- انظر Littlewood, "Patronage",

٢٨- انظر David Seddon, Morrocan Peasants (Folkstone, ky: Dawson, 1981) p. 92, and Gorran Therborn, The Ideology of Power and the Power of Ideology (London: New Left Books, 1980), pp. 56-57, 61-62.

٢٩- انظر Gramsci, Selections, p. 54

٣٠- انظر J. C. Hurwitz, The struggle for Palestine (New York: W.W. Norton, 1950), p. 54.

٣١- انظر Canaan, Mohammedan Saints, pp. 197, 204-5

٣٢- انظر Gilsenan, "Against Patron-Client Relations", pp. 53, 151-152; انظر أيضًا ألبرت حوراني Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (London: Oxford University Press, 1962), p. 150.

٣٣- انظر Claude Regnier Conder, Tent work in Palestine (New York: D Appleton, 878) p. 267.

٣٤- انظر James Scott "Hegemony and the Peasantry" Politics and Society 7 (1977): 284.

٣٥- انظر Yehoshuah Porath, The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-1929 (London: Frank Cass, 1974); Neville Mandle, The Arabs and Zionism before World War I (Berkeley and los Angeles: University of California Press, 1975), pp. 70, 214-22.

٣٦- انظر Mandel, Arabs and Zionism, pp. 70, 214-22.

٣٧- انظر Porath, Emergence, pp. 7-8.

٣٨- انظر عبد الوهاب كيالي.

Palestine: A Modern History (London: Croom Helm 1978), pp. 71-72;

Porath "Emergence", pp. 129-30

٣٩- انظر كيالي «Palestine» ص ٧٣٠.

٤٠- انظر Nathan Weinstock, "Le Sionisme Contre Israel (Paris, Maspero, 1969) p. 169

٤١- انظر كيالي «Palestine» ص ٧٥٠.

٤٢- انظر Lesch, "Arab Politics, p. 89

٤٣- انظر Hurewitz, "Struggle.." p. 54

٤٤- انظر Ylana M. Miller, "Government and Society in Rural Palestine 1920-1948" (Austin: University of Texas Press, 1985), pp. 16-18.

٤٥- انظر Hurewitz, "Struggle.." p. 52-53

٤٦- انظر Miller, Government, pp. 27, 54-62

٤٧- انظر المرجع السابق.

٤٨- انظر رفعت أبو الحاج.

The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman of Ottoman Rule", IJMES 14 (1982): 187.

٤٩- انظر Porath, "Emergence..", pp. 200-202

٥٠- انظر Mailler, Government, pp. 24-25, 47

٥١- انظر Hourani, Arabic Thought.

وللإطلاع على مثال عن نمط الجدل الفلسطيني الليبرالي انظر:

George Antonius, The Arab Awakening (London: Hamish Hamitton, 1938)

٥٢- انظر Walid Khalidi, ed., "From Haven toe Conquest" (Beirut: Instiute For Palestine Studies, 1961), p. 72.

٥٣- انظر Yehoshuah Porath, "The Palestinian Arab National Movement: From Riots to Rebellion, 1929-1939. (London: Frank Cass, 1977) pp. 83- 84.

٥٤- انظر Talal Asad, "Anthropological Texts and Ideological Problems: An Analysis of Cohen on Arab Villages in Israel" Review of Middle East Studies, I (1975): 1-40.

٥٥- انظر Gabriel Baer, "The Office and Functions of the Village Mukhtar", in J. S. Migdal, ed., Palestinian Society and Politics (Princeton: Princeton University Press, 1980) pp. 103-23.

٥٦- انظر Shulamit Carmi and Henry Rosenfeld, "The Origins of the New York Academy of Sciences 220 (1974): 470.

٥٧- انظر المرجع السابق ص٤٨١-٤٨٢ .

٥٨- انظر Ken Post, "Arise Ye Starvelings: The Jamaican Labour Rebelion of 1938 and Its Aftermath (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978) pp. 133-36.

٥٩- انظر Sarah Granham-Brown, "Palestinians and Their Society, 1880-1946: A Photographic Essay (London: Quartet Books, 1980), p. 150.

وللإطلاع على تحليل نظري لهذه الظاهرة في جنوبي أفريقيا انظر :

Harold Wolpe, "The Theory of Internal Colonialism: The South African Case", in Ivar Oxall etal. Eds., (Beyond the Sociology of Development (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), pp. 229-52.

٦٠- انظر Rachel Taqqu, "Peasants into Workmen Internal Labor Migration and the Arab Village Community under the Mandate", in Migdal, Palestinian Society, p. 271.

٦١- انظر Miller, "Government" pp. 79-89

٦٢- انظر Nels Johnson, Islam and the Politics of Meaning in Palestinian Nationalism" (London: Routledge and Kegan Paul, 1982) p. 37.

٦٣- انظر David Hirst, "The Gun and the Olive Branch" (New York: D. Appleton, 1977), Vol. 2, p. 63.

٦٤- انظر Philip Mattar, "The Role of the Mufti of Jerusalem in the Political Struggle ovr the Western Wall, 1928- 29", Middle Eastern Studies 14 (1983): 104-18.

٦٥- انظر المرجع السابق ص١١٤ وأيضًا

Lesch, "Arab Politics" pp. 210-11.

٦٦- انظر كيالي «Palestine» ص١٥٦.

وأيضًا Shai Lachman, "Arab Rebellion and Terrorism in Palestine 1929-1939: The Case of Izz-al- Din al-Qassam and His Movement", in Elie Kedourie and Sylvia G. Haim, eds., "Zionism and Arabism in Palestine and Israel" (London: Frank Cass, 1982) p. 56.

٦٧- انظر: Javar Spector, "The Sovtet Union and the Muslim World. 1917- 1956 (Seattle: University of Washington Press, 1956), p. 100.

٦٨- انظر المرجع السابق ص١٥٦ . يعكس بيان لجنة شو انحيازًا عرقيًا كلاسيكيًا (تقليديًا) يفترض بأن الفلاحين غير الأوروبيين هم في تكوينهم أصلاً قاصرون سياسيًا. والواقع أن حركات الفلاحين كانت أكبر تهديد للحكم الإمبريالي في العالم النامي.

٦٩- انظر Porath, Palestinian Arab, p. 40

٧٠- انظر Lenni Brenner, Zionism in the Age of Dictators (Highland Park, N. J: Lawrence Hill, 1983), p. 65; Weinstock, Sionisme, pp. 135- 36.

٧١- انظر Carmi and Rosenfield, "Origins", p. 476

٧٢- انظر Porath, "Oalestinian Arab", pp. 129-30

٧٣- انظر المرجع السابق ص١٨٢- ١٨٤ .

٧٤- انظر weinstock, Sionisme, p. 64

٧٥- انظر Porath, Palestinian Arab, pp. 103, 105.

٧٦- انظر Kenneth Stein, "Legal Protecion and Circomvention of Rights for Cultivators in Mandatory Palestine", in Migdal ed., Palestinian Society, pp. 250- 54.

٧٧- انظر كيالي: Palestineص ١٧٩ .

٧٨- انظر Porath, Palestinian Arab, p. 67.

٧٩- انظر Kesch, Arab Politics, pp. 110-11

٨٠- انظر Therborn, Ideology, pp. 17, 46.

٨١- انظر Philip Khoury, "Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World: an Historical Reappraisal", in I. Ibrahim, ed., "Arab Resources: The Transformations of a Society" (London: Croom Helm, 1983), pp. 219-220,

برزت منظمات النساء في فلسطين كشكل جديد من التعبئة في هذه الفترة ولكن المنظمات التي تناولتها الدراسات بالبحث كانت منظمات تقودها زوجات القادة الأعيان Mrs. Matiel E. T. Mogannam, "The Arab Women and the Palestine Problem" [Herbert Joseph, 1937]).

كما كانت هذه المنظمات شبيهة في بنيتها بمنظمة "رابطة المسلمين- المسيحيين" . ومن المحتمل أن المثال الذي ضربته هذه المنظمات أشعل الحماس في حركة نساء من الطبقات الوسطى المتعلمة، ولكننا هنا لا نعدو عن كوننا نخمن تخمينًا.

٨٢- انظر كيالي. «Palestine» ص ١٦٧- , ١٦٨

٨٣- انظر عبد القادر ياسين «كفاح الشعب الفلسطيني قبل العام ١٩٤٨» (بيروت، مكتب الدراسات الفلسطينية ١٩٧٥) ص١٢٥-٢٦.

وأيضًا Hurewitz, "Struggle", p, 63

٨٤- انظر عبد القادر ياسين "كفاح الشعب" ص١٢٥- , ٢٦ إلا أن هذه البورجوازية الوطنية كانت ما تزال جنينًا لا أكثر.

٨٥- انظر المرجع السابق ص١٢٥- ١٢٦ وأيضًا كيالي ص١٦٧- ١٦٨و ١٧٢ .

٨٦- انظر: Ernesto Lacau, "Politics and Ideology in Marxist Theory" (London: New Left Books, 1977), خاصة ص ١٠٩ .

٨٧- انظر كيالي. «Palestine» ص١٨٧ .

وأيضًا Porath, Palestinian Arab, pp 16-17

٨٨- انظر: Zvi Elpeleg, "The 1936- 39 Disterbances: Riot to Rebellion?" Wiener Library Bulletin 29 (1976) 41.

٨٩- انظر كيالي، Palestine ص ١٧٧ .

٩٠- انظر Porath, Palestinian Arab, p. 181

٩١- انظر عدنان أبو غزالة:

(Arab Cultural Nationalism in Palestine during the British Mandate", Journal of Palestine Studies 3 (1972): 48-49.

٩٢- انظر غسان كنفاني

The 1936- 39 Revolt in Palestine (committee for a Democratic Palestine, n. d.) p. 17.

٩٣- انظر أبو غزالة «Arab Cultural Nationalism» ص٨٧.

وأيضًا Hilmq Granqvist, (Marriage Conditions iun a Palestinian Village. (Helsingfors: societas scintariom Fennica, 1931), p. 99.

٩٤- انظر عبد العال الباقوري «الثورة بين بركة الجماهير وتداهن القيادات». الطليعة ٧ رقم ٤ صفحة ٩٥.

٩٥- انظر عبد العال الباقوري «الثورة بين بركة الجماهير وتداهن القيادات». الطليعة ٧ رقم ٤ صفحة ٩٥.

٩٥- انظر Joel Beinin, "The Palestine Communist Party, 1919-1948: MERIP REPORTS 55 (1977): 8-9.

٩٦- أعيد نشر قرارات المؤتمر السابع في

Spector "Soviet Union, pp. 91- 104.

٩٧- انظر Beinin, "Palestine Communist Party", p. 12.

أيضًا: Budeiri, "Palestine Communist Party"

٩٨- انظر ياسين «كفاح الشعب..» ص١٤٣.

٩٩- انظر كيالي، Palestine ص١٧٥.

١٠٠- انظر Porath, Palestinian Arab, pp. 92-93

١٠١- انظر المرجع السابق ص٩٦- ٩٧.

١٠٢- انظر ياسين «كفاح الشعب» ص١٤٧- ١٤٨.

١٠٣- انظر Firestone, "Crop-Sharing", pp. 17-18

١٠٤- انظر ياسين «كفاح الشعب» ص١٤٦- ١٤٨.

١٠٥- انظر كيالي، «Palestine" 179- 180.»

١٠٦- انظر Budeiri, "Palestine Communist Party", p. 77.

١٠٧- زعم أن القسام كان تلميذًا لـ (محمد عبده)، إلا أن:

S'Abdullah Schleifer, in "The life and thought of 'Izz-al-Din al-Qassam Islamic Quarterly 23 (1979): 61-81,

يؤكد أن تأثير (محمد عبده) في القسام كان تأثيرًا محدودًا.

١٠٨- كان جد القسام وعم أبيه شيخين بارزين في الطريقة الصوفية القادرية في بلدته جبلة مسقط رأسه، وقد علم القسام فترة من الزمن في مدرسة تمولها هذه الطريقة. ويقال عن القسام أنه ينتمي إلى الطريقة (التيجانية) و (النقشبندية) وكانت النقشبندية قد خاضت معارك النضال المضادة للاستعمار في سوريا خلال القرن التاسع عشر. انظر Schleifer, "Life and Thought", pp. 62-63, 69.

١٠٩-انظر Lacham, "Palestinian Arab", pp. 133- 134.

وأيضًا: كيالي. «Palestine». ص ١٨٠.

وأيضًا Schleifer, "Life and Thought"; p. 47.

١١١- انظر كيالي، «Palestine» ص ١٨٠.

وأيضًا Porath, "Palestinian Arab", p. 137.

١١٢- انظر Hirst, Gun and Oive Branch, p. 76.

١١٣- انظر Scleifer, "Life and Thought", p. 68

وأيضًا Lachman, "Arab Rebellion" p. 62

١١٤- انظر Gilsenan, "Against Patron-Client Relations" pp. 217-28

115- Gilsenan, "Against Patron-Client Relations" pp. 217-28

١١٦- انظر Laclau, Politics and Ideology, p. 157.

إن ممارسات القسام تعيد إلى الأذهان فكرة والتر بينجامين عن «الصورة الجدلية» وتجميع مواد من الماضي في الحاضر الثورية:

انظر: Susan Buck-Morss, "Walter-Benjamin-Revolutionary Writer (1)", New Left Review 128 (1981): 50- 75.

انظر أيضاً تصنيف ويليامز حول «الثمالة» في:

Marxism, pp. 121-27

117- انظرLechman, "Arab Rebellion", p. 64

١١٨- انظر Thomas Hodgkin, "The Revolutionary Tradition in Islam", History Workshop 10 (1980) 148-49.

١١٩- انظر: Lachman, "Arab Rebellion", p. 65;

وأيضاً ياسين «كفاح الشعب» ص١٥٤ . الذي يؤكد أن العمل المسلح لم يبدأ إلا في ١٩٣٣.

١٢٠- انظر Lechman, "Arab Rebellion", p. 72.

١٢١- انظر المرجع السابق ص, ٧٤

وأيضاً كيالي «Palestine» ص١٨٢ - ١٨٣.

١٢٢- انظر James J. Zogby "The Palestinian Revolt of the 1930's" in I. Abu-Lughod and B. Abu-Leban, eds., "Settler Regimes in Africa and the Arab world (Willmette, III: Medina U. p. I., 1974) pp. 182-83.

١٢٣- انظر كيالي «Palestine» ص١٩٢.

١٢٤- انظر Lachman, "Arab Rebellion", p. 78.

وأيضاً Porath, "Palestinian Arab", pp. 179-82.

١٢٥- انظر Porath, "Palestinian Arab", p. 192-93

١٢٦- انظر المرجع السابق ص١٧٩- ١٨٢ .

١٢٧- أبدي الفلسطينيون تعاطفًا ومساندة لثورة ١٩٢٥ عندما ترأس المفتي لجنة طوارئ لمساعدة الدروز . انظر Michael Assaf "The Arab Movement in Palestine (New York: Masada Youth Organizaton of America, 1937), p. 39.

١٢٨- انظر Porath, Palestinian Arab, pp. 211-21

وأيضًا كيالي «Palestine» ص٢٠١

١٢٩- انظر Lesch, "Arab Politics", p. 122

١٣٠- انظر Porath, "Palestinian Arab", p. 261

١٣١- انظر Tom Bowden, "The Breakdown of Public Security: The Case of Irland 1916 and Palestine 1936- 1939" (Beverly Hills: Sage, 1977).

كان الحشيش من بين المواد المألوفة التي يقوم المهربون بالمتاجرة بها .

١٣٢- انظر كيالي «Palestine» ص٢١٢ .

وأيضًا : Porath, "Palestinian Arab", pp. 249- 50.

وأيضًا Lechman, "Arab Rabellion", p. 80.

١٣٣- انظر Porath, "Palestinian Arab", p. 247.

أيضًا : Yuval Arnon-Ohana, "The Bands in the Palestinian Arab Revolt, 1936-39: Structure and Organization", Asian and African Studies (Jerusalem) 15 (1981): 232.

استنادًا إلى Arnon-Ohanna كانت عضوية العصابة تتراوح ما بين ٦,٠٠٠ و ١٥,٠٠٠,

١٣٤- انظر Porath, Palestinian Arab, pp. 267-69.

١٣٥- انظر المرجع السابق ص٢٦٧-٢٦٨ .

وأيضًا كيالي «Palestine» ص٢١٤ .

١٣٦- انظر Porath, Palestinian Arab, p. 269

١٣٧- انظر المرجع السابق ص٢٥١، ٢٦٢، ٢٦٩ .

١٣٨- انظر Gabriel Sheffer, "Appeasement and the Problem of Palestine" IJMES (1980): 377-99.

١٣٩- انظر Christopher Sykes, "Cross Roads to Israel" (London: New English Library, 1967), p. 193.

١٤٠- انظر Porath, Palestinian Arab, p. 293.

١٤١- انظر Walid Khalidi, ed., "From Haven to Conquest" (Beirut: Institute For Palestine Studies, 1971), pp. 848-49.

١٤٢- انظر Arnon-Ohanna, "Bands", p. 247

١٤٣- أولئك الذين تقدموا بـ(حل) الحزب الثوري يتبعون مذاهب سياسية مختلفة ومن بينهم:

Porath, Palestinian Arab, p. 269.

وأيضًا ياسين «كفاح الشعب» ص١٩٥- ١٩٦ .

وأيضًا Budeiri, "Palestine Communist Party", p. 107

وأيضًا Weinstock, Sionisme, p. 178

وأيضًا Tom Bowden, "The Politics of Arab Rebellion in Palestine", 1936- 1939. Middle Eastern Studies II (1975): 147- 74,

وأيضًا كيالي، «Palestine» ص ٢٣١ .

١٤٤- انظر Williams, Marxism, pp. 121-27.

١٤٥- قال هذا الادعاء أيضًا مثلاً: Graham. Brown, Palestinians صفحة ١٧١ .

١٤٦- أيضًا Elpeleg, "1936, Disturbances", pp. 48- 49

وأيضًا Lesch. Arab Politics, p. 223.

١٤٧- انظر Hirst, Gun and Olive Branch, p. 104

١٤٨- مثلاً: سميح سمارة «العمل الشيوعي في فلسطين: الطبقة والشعب في مواجهة الكولونيالية» (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩).

وأيضًا: Budeiri, Palestine Communist Party,

وكـــــذلك: Alain Greilsammer, "Les Communistes Israeliens (Paris: presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978).

وللإطلاع على دراسة حول هذه الدراسات انظر

Alexander Flores, "The Palestine Communist Party during the Mandatory Period: An Account of Sources and Recent Research", Peuples mediterraneens II (1987): 3-23, 175-94.

لا تبحث مثل هذه الدراسات في ثورة ١٩٣٦- ١٩٣٩ إلا بصورة سطحية عاجلة وهي قلما تحوي تحليلاً اجتماعيًا اقتصاديًا للتشكل الاجتماعي الفلسطيني.

١٤٩- إن الدراسة التي قامت بها Sarah Graham Brown هي استثناء جدير بالتقدير. حول هذه النقطة انظر:

Ibrahim Abu-lughod, "The Pitfalls of Palestiniology: A Review Essay". Arab Studies Quarterly by 3 (1981) p. 403-ii

حول التنوع في الشعب العراقي، وتفكك مجتمعه ومسيرته إبان الفترة الملكية نحو بنيه سياسية متماسكة

حنّا بطاطو

لم يكن العراقيون في بداية القرن شعبًا واحدًا أو مجموعة سياسية واحدة. ولا نقصد بذلك مجرد الإشارة إلى وجود العديد من الأقليات العرقية والدينية في العراق مثل الأكراد والتركمان والإيرانيين والآشورين والأرمن والكلدانيين واليهود واليزيديين والصابئة وغيرهم. إذ كانت الغالبية العظمى من سكان العراق، وهم العرب، بالرغم من أنهم يتقاسمون صفات مشتركة، عبارة عن تكتلات من المجتمعات المتمايزة والمتنافرة والمنهمكة في شؤونها الخاصة.

فهناك أولاً هوة واسعة تفصل المدن الرئيسية عن القبائل. وينتمي العرب في قسميهم المديني والقبلي إلى عالمين شبه منفصلين -باستثناء قاطني المدن الواقعة في الأراضي القبلية أو رجال القبائل الذين يعيشون في جوار المدن. وكانت الروابط بين هذين العالمين روابط اقتصادية أساسًا. ولكن علاقتهما حتى في هذا المضمار لا تكاد توصف بأنها علاقة نشطة. وحتى حلول السبعينات من القرن التاسع عشر كان القمح في المناطق البعيدة عن المدن الرئيسية أو عن شط العرب ونهر دجلة- إذ كانت السفن تتبادل التجارة على هذين النهرين فقط لأنه من الصعب تسيير المراكب الكبيرة على نهر الفرات -كان يتعفن في مخازنه أو كان يستعمل كوقود إذ ليس هناك وسيلة أخرى للاستفادة منه، في الوقت الذي كان الناس في بغداد يعانون فيه من حين لآخر من نقص الحبوب. وعلى الرغم من أن تطورًا مطردًا وإن كان بطيئًا قد طرأ في العقود التالية في اتجاه الاعتماد المتبادل، إلا أن التنافر الاقتصادي بقي قائمًا. وظلت أجزاء من المناطق القبلية التي لا تصلها سفن النهر مكتفية ذاتيًا حتى أنها كانت تملك مدن أسواق خاصة بها. كما كان للمدن أريافها المحيطة بها أو الواقعة ضمن نطاق حمايتها. وهناك تزرع الأراضي التي يعتمد رجال المدن عليها اعتمادًا مباشرًا من قبل الفلاحين الذين تربطهم الآن روابط الأرض رغم أنهم في الأصل رجال قبائل. إلا أن معظم الأراضي الزراعية والمراعي في العراق هي جزء من أملاك القبائل.

ولا تقل الهوة الاجتماعية والنفسية القائمة بين عرب المدن وعرب القبائل أهمية عن سابقتها. إذ كان أولئك العرب مختلفين غاية الاختلاف في عوامل شتى عن بعضهم البعض. فحياة عرب المدن كانت خاضعة إجمالاً لحكم الإسلام والقوانين العثمانية، في حين أن حياة عرب القبائل كانت خاضعة لأحكام عادات قبلية قديمة يشوبها شيء من الإسلام. وقد تأثر بعض عرب المدن -والطبقة المثقفة منهم خاصة- بالثقافة التركية، وفي المدن الشيعية كان أثر الثقافة الفارسية واضحًا، بينما لم تمس هذه الثقافة أيًا من عرب القبائل بأي أثر. وكانت المكانة الطبقية واضحة المعالم إلى حد ما بين عرب المدن في حين أن العلاقات بين أهل القبائل الأكثر تنقلاً بقيت أبوية. وأصبح العديد من أهل المدن حسب ما كتبه مؤرخ عراقي في القرن التاسع عشر «معتادين على الخضوع والطاعة»[١]. أما أهالي القبائل الأكثر حرية فكانوا عصيين على القمع، إذ كانت الحكومة بالنسبة لهم أمرًا يثير الاستياء والضغينة. وكما عبر عنها أحد الهواشين الساخرين في منطقة الفرات (أي المغنين القبليين): «ملضيّة ومْا من سم بيها، تينا وشانت مهيوبة»[٢] (أي أنها أفعى مترهلة لا سم فيها، جئنا ورأيناها وفي الماضي فقط إنما كانت تخيفنا). ومن جهة أخرى كان عرب المدن شديدي الإحساس والوعي بكونهم مسلمين بينما لم يكن الشعور بالإسلام لدى عرب القبائل بمثل تلك الحدة. ولست بغافل عن سلطة المقدسات الشيعية على القبائل في منطقة الفرات إلا أن هذه السلطة لم تشحذ من العواطف الدينية لدى أهل القبائل كما هي الحال عند مسلمي المدن. ومن الظواهر ذات الدلالة أن الأغاني في أوقات التأهب القبلية كانت عمومًا أغان دنيوية - قبلية أو عربية- كمثل الخصلة العربية القديمة المروءة أو الرجولة في حين أن جماهير المدن كانت تلجأ في مسيراتها إلى الهتافات الدينية بشكل تلقائي: «الدين! يا محمد!»[٣] وقد كان شعارًا من الشعارات الدارجة بين الناس في بغداد[٤]. وكان عرب المدن وعرب القبائل كلاهما واعين بالطبع لكونهم عربًا، وخاصة عندما يُدفعون للمواجهة والقتال مع تركي مثلاً أو فارسي، إلا أن وعيهم العروبي لا يمت بصلة من قريب أو بعيد لأحاسيس القومية العربية التي ظهرت فيما بعد. كانت عروبتهم أمرًا طبيعيًا بالنسبة لهم، وحقيقة قد يفتخرون بها إلا أنهم لم يشعروا يومًا بأنهم مضطرون لعمل شيء ما حيالها، فعروبتهم بكلمة أخرى لم تكن عروبة ديناميكية ولم تمثل الأمة بحد ذاتها محور عواطفهم أو ولائهم.

إلا أن هذه المقارنة التي عقدناها بين عرب المدن وعرب القبائل يجب ألا تتعدى حجمها الحقيقي. فنحن ليس بوسعنا أن ننسى أن العديد من أهل المدن كان إلى زمن قريب نسبيًا من أصل قبلي. وهناك عدد كبير من سكان بغداد حتى يومنا هذا ممن لا يزالون يذكرون اسم القبيلة التي كانوا ينتمون إليها في وقت ما وذلك لا يتضمن المهاجرين القبليين الذين قدموا منذ العقود الأربعة الأخيرة. وإذا ما ألقينا نظرة على الجدول أدناه رقم (١) لأدركنا أنه لابد وأنه حدث في القرون الماضية نوع من التقلبات المتواترة في سكان المدينة. وإذ ننتبه إلى توالي الطاعون والمجاعات والفيضانات والكوارث الأخرى التي نزلت ببغداد نجدها تكاد تقول أن تلك المدينة كانت أشبه بفخ مميت أو وحش يلتهم سكانها وأن المناطق القبلية هي النبع الذي يسد النقص أو نوع من احتياطي بشري يمد المدينة بالسكان رغم أنه كانت هناك حتمًا مصادر أخرى لتوافد السكان. ويبدو في الواقع أنه خلال القرون التي سبقت القرن العشرين عندما كانت شعلة المدن الواقعة على ضفاف الأنهر خابية وقوة القبائل في أوجها كان هناك عملية تحويل المدن إلى القبلية. وكان المهاجرون القبليون على أية حال يشكلون نوعًا من الصلة بين المجتمعين المنفصلين. ولكن ما إن يستقروا في المدينة حتى يستسلموا شيئًا فشيئًا للتأثيرات المدينية.

الجدول رقم ١: الكوارث التي لدينا سجلات بوقائعها والتي اجتاحت بغداد في القرون ١٧ و١٨ و١٩	
١٦٢١	مجاعة
١٦٢٣	ذبح، مئات أو آلاف، من السنة وبيع، آلاف، آخرين كرقيق على يد الفارسيين
١٦٣٣	فيضان
١٦٣٥	طاعون
١٦٣٨	مذبحة عامة على يد الأتراك: حوالي ٣٠,٠٠٠ ضحية معظمهم من الفرس.
١٦٥٦	فيضان
١٦٨٩	مجاعة وطاعون
١٧٣٣	حصار الفرس: مات أكثر من ١٠٠,٠٠٠ جوعًا
	الطاعون الدبلي
١٧٧٧ - ١٧٧٨	الحرب الأهلية في بغداد
١٧٨٦	فيضان، كساد المحاصيل، مجاعة، نزاع أهلي

١٨٠٢ - ١٨٠٣	طاعون أودى بحياة « معظم شعب العراق (؟) »
١٨٢٢	طاعون، فيضان
١٨٣١	طاعون، فيضان، حصار، مجاعة. انخفض عدد السكان في بغداد من حوالي ٨٠,٠٠٠ إلى حوالي ٢٧,٠٠٠ نسمة.
١٨٧٧ - ١٨٧٨	طاعون، مجاعة
١٨٩٢	فيضان
١٨٩٥	فيضان

المصادر: ابن سند البصري الوائلي (١٧٦٦ - ١٨٣٤)، «مطالع السعود بطيب أخبار الوالي داوود» كما تصرف به أمين ب. حسن الحلواني المدني (القاهرة ١٩٥١)، ص٣٩، ٨٧؛

Anthony N. Grones, Journal of a Residence at Baghdäd during the years 1830 and 1831 (London, 1832), PP. 114, 135 and 236; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq (oxford 1925), pp.53, 57, 68, 73- 4, 93, 143, 184- 185, 253, 212, and 165;

وأحمد سوسة «أطلس بغداد» (بغداد ١٩٥٢)، ص ٣١، ٣٢.

لم يقتصر الانقسام الاجتماعي على المدن والمناطق القبلية، إذ كانت المناطق القبلية نفسها متشرذمة، وتداعى الاتحاد القبلي العتيق، فولاية بغداد[٥] وحدها كانت تضم ١١٠ قبيلة[٦]، وعلى الرغم من أن هذه القبائل كانت تتبع أنظمة متشابهة ولديها مؤسسات متشابهة فإن علاقاتها كانت تسودها الغارات والغزوات إلى حد كبير. كما تنقسم القبائل إلى «الفلح» أو الفلاحين و«المعدان» أو سكان المستنقعات و «الشوايا» أو أصحاب الغنم و«أهل الإبل» أو أصحاب الجمال. وتشكل الفئة الأخيرة عمليًا الطبقة الأرستقراطية القبلية. فهم يزدرون باستعلاء شديد جميع القبائل الأخرى ولا يقبلون بمؤاخاتها أو التزاوج معها[٧]. وكذلك كان أهالي قبائل الفرات شديدو المراس والذين يعيشون في انسجام تام مع صحاري أجدادهم العظام، يحتقرون أهالي قبائل دجلة في الجنوب الأكثر خنوعًا وإذعانًا وسيؤكد لنا أحد الشيوخ الفراتيين المعروفين بأن «قبائل العراق مجموعتان»:

«وينتمي للمجموعة الأولى أولئك الذين احتفظوا حتى يومنا هذا بكل الصفات النبيلة التي ميزت أسلافهم.. كحب الحرية والاستعداد للتضحية من أجلها،

وكراهية الظلم، والاعتداد بالنفس والأثرة وروح جريئة نابضة بالحياة.. هؤلاء هم أهالي القبائل التي تعيش قرب ضفاف الفرات وشمالي بغداد. والمجموعة الثانية هم عرب بأصلهم العرقي إلا أنهم نظرًا لاحتكاكهم مع الحكومات المتوالية العربية منها وغير العربية خلال القرون الماضية، واختلافهم إلى المدن واختلاطهم بكل من هب ودب؛ فقدوا بعض خصالهم العربية ونسوا أو تناسوا كرامتهم وعاداتهم النبيلة.. هؤلاء هم أهالي القبائل التياأستقرت في بعض مناطق دجلة جنوبي بغداد»[٨].

أما بالنسبة للمدن فالروابط المادية المحسوسة مهلهلة، فوسائل الاتصالات بدائية ويمكن الاعتماد عليها إذا ما إستثنينا الخدمات التلغرافية الدائمة الأعطال وسفن الحديد التي تمخر عباب دجلة في مواعيد غير منتظمة. وكانت الرحلة من بغداد إلى البصرة تستغرق أسبوعًا وكان السفر بحد ذاته مغامرة. ونتيجة لذلك كثيرًا ما كانت المدن تختلف في توجهاتها الاقتصادية. فالموصل كانت ترتبط بسوريا وتركيا، وبغداد والمدن المقدسة الشيعية ترتبط بإيران والصحارى الغربية والغربية الجنوبية. وتعتمد البصرة على تجارة البحر والهند. وتشهد الموازين والمقاييس المختلفة في مختلف مدن العراق[٩] والتنوع الواسع في أسعار السلعة ذاتها الذي يعود لشروط تسويق متباينة[١٠] وكذلك الاستخدام المنتشر لأنواع مختلفة من العملات[١١]؛ على انعدام الوحدة الاقتصادية الخفي. وقد تضافرت كل تلك العوامل لتنمية احساس متعاظم بالمحلية. ويروي أحد أبناء الموصل في مذكراته كيف أنه عندما عينه أحد محافظي حكومة (الأتراك الشباب)[١٢] عام ١٩٠٩ في مركز قاضٍ في البصرة، قام عدد كبير من وجهائها بتوزيع عريضة تعترض على هذا التعيين بحجة أنه «ليس من الأشراف[١٣] ولا الملاّك[١٤] من أهل البصرة[١٥]».

كان أهالي المدن الأكثر وعيًا بالطبع يعدون أنفسهم جزءًا من مملكة الإسلام وظلت تعاليم الإسلام المثالية ـ على الرغم من أن الكثير من بريقها القديم قد خبا ـ ملجأ لهم من محليتهم وبقيت تربطهم بإخوانهم المسلمين ضمن حدود الإمبراطورية العثمانية وخارجها. إلا أن الإسلام في العراق كان عامل تقسيم أكثر منه عامل توحيد. إذ أحدث

هوة عميقة ما بين العرب الشيعة والسنة، فتراهم نادراً ما يختلطون اجتماعيًا ولا يتزاوجون فيما بينهم إلاّ نادراً. وكانوا يقطنون أحياء منفصلة في المدن التي تحوي خليطًا من الفئتين ويعيشون حياة مستقلة عن بعضهم البعض. وكانت الحكومة القائمة بالنسبة للشيعة المتعصبين -أي حكومة السلطان العثماني الذي يتزعم الإسلام السنة- هي حكومة متعصبة في جوهرها؛ وهي في أعينهم غير مؤهلة حتى لتنفيذ الإسلام. لذلك كانوا بمنأى عنها فلا يكترث سوى القلة منهم بخدمتها أو بالذهاب إلى مدارسها.

ويتبدى الشرخ الكبير بين الشيعة والسنة أعمق قراراً عندما يتواقت مع نوع آخر من الانقسام الاجتماعى: أي الفارق الطبقي، وسنبحث في أمر الترابط بين الانقسامات الطائفية والطبقية في موقع آخر من هذا البحث بشكل أكثر تفصيلاً[١٦]. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى أثرها المحرض للخلافات على مشاعر الطائفتين، وبالإضافة بشكل عرضي بأن وجود هذا العامل يدل على أن نفورهما المشترك وإن كان مظهره دينيًا فإن جذوره ترجع إلى حد ما إلى أسباب اقتصادية واجتماعية.

وقد وجدت معظم الانقسامات المدينية متنفسًا لها في ظاهرة أخرى وهي «المحلة» أو حي المدينة. ففي مدن العراق تميل الفئات التي تنتمي إلى أديان أو طوائف أو طبقات اجتماعية مختلفة أو التي هي من أصول إثنية أو قبلية مختلفة، للعيش في «محلات» أو أحياء منفصلة، ولنأخذ مثالاً على ذلك الضفة الرئيسية في بغداد وهي الضفة الشرقية: فالشيعة يسكنون في «الدهّانة» و«صبابيغ الآل» و«القشال»[١٧] «وسوق العطارين» وأحياء أخرى؛ ويسكن اليهود غالبًا في «التوراة» و«تحت التكية» و«أبو سيفين» وفي «سوق حنّون»، بينما يسكن المسيحيون في «عقد النصارى» و«رأس القرية»[١٨]. ويحتل السنة معظم بقية القسم الشرقي من المدينة الذي ينقسم بدوره إلى تقسيمات عدة. «فالميدان» مخصص للجيش التركي، وتسكن العائلات «الأرستقراطية» والمسؤلون الكبار في «الحيدر خانة»، ويعيش الموظفون الأدنى مرتبة في «دكان شناوة»، ويسكن الفنانون[١٩] في الحي الداخلي لـ«باب الشيخ». بينما يعيش ضباط الجيش من أصول متواضعة على تخوم حي «باب الشيخ». كما كانت الطبقة الواسعة من «الكسبة»[٢٠] تعيش أيضًا في «باب الشيخ» و«دكان شناوة» وغيرها من الأحياء»[٢١] وتميز هذه الظاهرة نفسها ضواحي بغداد:

«الكاظمية» التي تضم ضريحي الإمامين الشيعيين السابع و التاسع[٢٢]، والتي كانت منطقة شيعية حصراً وفيها الكثير جداً من الإيرانيين، في حين أن «الأعظمية» التي تعود في أصولها إلى أنها مثوى «أبو حنيفة» الإمام المشرع والفقيه السني في القرن الثامن والذي يقوم ضريحه على الضفة الأخرى من دجلة، كانت حيًا مقتصراً على السنة وتسكنه غالبًا سلالة القبيلة العربية «عُبيد»[٢٣].

كما يميل أفراد كل مهنة من المهن التي يمارسها الحرفيون الذين ينتظمون بشكل ارتجالي إلى حد ما في اتحادات أو «أصناف»، إلى السكن جنبًا إلى جنب في الشارع نفسه، وجميعهم على ما يظهر امتداد لعائلة واحدة أو لمجموعة قليلة من العائلات أصلاً[٢٤].

ويعيش سكان (المحلة)، كقاعدة عامة، في عالم خاص بهم، وهو منغمسون إلى حد بعيد في محدودية حياتهم، باستثناء عدد صغير جداً من الأشخاص المتعلمين منهم، ونادراً ما تخطر في بالهم فكرة المجتمع ككل أو ما يتعلق بمصالحه، وليس لديهم في الحقيقة أدنى تصور لمفهوم مثل هذا المجتمع. كما يتمتع أولئك الذين يشكلون ما يسمى (بالملّة)[٢٥] مثل المسيحين واليهود بحكم ذاتي في كل ما يتصل بشئونهم الخاصة والدينية.

ولدينا الكثير من الأدلة والبراهين في المصادر التي نرجع إليها عن قوة عقلية «المحلّة» في ذلك الحين. فعندما ثار سكان النجف مثلاً في أبريل ١٩١٥ ضد الأتراك وطردهم من المدينة، أصبح كل حي من أحياء النجف الأربعة مستقلاً وبقى يتمتع بهذه المكانة المستقلة إلى أن دخل الإنجليز في أغسطس ١٩١٧[٢٦]. لقد تم الحفاظ على دستور واحد من هذه الأحياء وهو حي (البراق). ونظراً لأهميته ولتجسيده لمستوى الفكر السياسي المعاصر لبعض أهل المدن العراقيين يجدر بنا أن ندرك هنا عدداً من فقراته (سيلاحظ القارئ هنا كيف أن التنظيم الاجتماعى للحي في هذه المدينة كان لا يزال مستنداً على حد بعيد على الانتماء القبلي، الأمر الذي يبرهن على النقطة المذكورة أعلاه حول عملية تحويل المدن إلى القبلية؛ ولكن علينا أن نتذكر هنا أن للنجف صلات أكثر قوة مع المناطق القبلية من باقي المدن «الرئيسية»):

دستور ١٩١٥ لحي البراق في النجف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين:

نحن نكتب هذه الوثيقة لكي نضمن الوحدة والانسجام فيما بيننا، نحن سكان حي البراق وأسماؤنا مدونة في أسفل الوثيقة.

لقد جمعنا أنفسنا وأصبحنا موحدين وبدم واحد وسيتبع واحدنا الآخر إن ألم بحينا مكروه على يد الأحياء الأخرى. وسنهبّ معًا في وجه أي كان ممن ليس منا سواء أكانت النتيجة لصالحنا أم لا، وشروط اتحادنا هي كالتالي:

١- إذا ما قتل أحد من خارج الحي فعلى القاتل أن يدفع خمس ليرات [حوالي خمسة جنيهات أسترلينية] وستدفع القبيلة كلها ما تبقى من الدية المفروضة.

٢- إذا ما قتل أي من اتحادنا، يدفع (الفصل)[٢٧] نصفه لعائلة الرجل المقتول ونصفه للاتحاد. وتكون قيمة (الفصل) ثلاثين ليرة ذهبية.. يذهب ثلثها للاتحاد وثلثيها للأقارب...

٣- إذا ما قتل أحد رجلاً من قبيلته نفسها ولم يكن للقبيلة زعيمٌ مسئول فعلى القاتل أن يهجر المكان لسبع سنوات وكل من سيمد له يد المساعدة سيطرد أيضًا للفترة نفسها.

٤- إذا ما أصاب مكروه أحدًا منا ممن يسرقون أو ينهبون أو يزنون فنحن لسنا غير مسؤولين وحسب بل ولن تربطنا به صداقة أبدًا.

٥- إذا ما ألقت الحكومة القبض على أحد منا بسبب فعل قمنا به أو إن اعتقل وألقي به في السجن فإن جميع مصاريفه سندفعها نحن.

ينطبق ما سبق علينا جميعًا. نحن في وحدة مع (كاظم)[٢٨] سواء أكان في المدينة أم لم يكن وبناء على هذا الشرط يوقع جميعًا... والله علينا شهيد»[٢٩]..

لم يكن الميل للانقسام إلى (محلاّت) مستقلة أمرًا مقتصرًا على النجف بأي حال من الأحوال، فخلال الحرب العالمية الأولى انحاز الحي الشرقي للمدينة الفراتية الصغيرة (سماوة) إلى جانب البريطانيين في حين احتفظ الحي الغربي بحيادية علنية[٣٠]. وكان

الحيان برئاسة شيوخهما المستقلين يشنان حربًا دائمة ضد بعضهما البعض لعشرين سنة خلت [٣١]. وكتب نائب القنصل البريطاني في ١٩٠٩ عن الموصل قائلاً: «إن المشاعر بين الأحياء المختلفة محتدة غالبًا ومفعمة بالمرارة وكثيراً ما تنتهي إلى الاقتتال. . . فتنتصب المتاريس ويكون السلاح المستخدم هو الهراوات والعصي والمسدسات والسكاكين والحجارة. لم يقع سوى واحد من هذه الاشتباكات في السنة الماضية فقتل رجل واحد وجرح العديد» [٣٢]. وحتى في بغداد كان الولاء ل (المحلّة) يؤكد نفسه بصورة فعالة، إذا يسرد لنا أحد المصادر بأن مظاهرة جرت في أكتوبر ١٩١١ ونظمتها على ما يبدو السلطات التركية للاحتجاج على غزو إيطاليا لطرابلس ويتبين لنا من هذا السرد أن الناس كانوا مفروزين حسب الأحياء التي يسكنونها وأن شجاراً قد نشب بين وفد حي «باب الشيخ» ووفد «حيدر خانة» حول مسألة ترتيب المسيرة ومن سيسير في مقدمتها [٣٣].

لقد نظرنا حتى الآن إلى الولاءات المتعددة في العراق قبل الحرب العالمية الأولى على أنها مجرد ولاءات سلبية ومسببة للشقاق، والحق أنها تفي بحاجة إيجابية إذا ما أخذت من وجهة نظر الفرد الذي هو جزء منها طالما أنها لا تتحجر في مفاهيمها وتفرغ من جوهرها. فالقبائل و (المحلاّت) و (الأصناف) جميعها كانت إلى حد ما تعبيراً عن الرغبة الكامنة في الحماية من خلال الوحدة. هذه الحماية التي عجزت الحكومة العثمانية بسبب ضعفها، عن تأمينها بانتظام. وكتب أحد مندوبي بغداد إلى البرلمان العثماني: «إن الاعتماد على القبيلة هو خير بألف مرة من الاعتماد على الحكومة، فبينما تتجاهل الحكومة الاضطهاد أو تؤجل القيام بشيء حياله، فإن القبيلة مهما تكن ضعيفة فإنها حالما تسمع عن ظلم أصاب أحد أفرادها، تعد نفسها للأخذ بثأره» [٣٤]. ويعكس الدستور الذي ذكر سابقًا لحي البراق في النجف أن (المحلّة) كانت لها الوظيفة نفسها. (فالأصناف) هي أيضًا منظمات للدعم المشترك بشكل ما، وأحد واجباتها هو مد يد العون للأعضاء الذين هم «مرضى أو في حاجة» [٣٥]، كما ورد التعبير في أنظمتهم الصادرة منذ ١٩١٠. والصلات ضمن القبائل صلات وثيقة للغاية وقد أسهمت في غرس عواطف خاصة قوية في نفوس أبنائها. فالفرد الذي ينتمي إلى قبيلة يعرف أنه ليس وحيداً وأن له مرتكزاً متينًا يستند إليه في الشدائد، وهو نادراً ما يحس بكرب العجز والضعف.

ويمكننا الآن أن نعدل وجهة نظرنا للمرة الثانية، فالولاءات المتعددة التي تحدثنا عنها وكأنها في حالة سكون جامدة كانت في الحقيقة تمر بعملية نحت وتآكل إلى درجة تتفاوت في شدتها وخاصة في بغداد وضواحيها وفي البصرة والمناطق القبلية لشط العرب ودجلة الأدنى؛ وكان ذلك الأثر التراكمي لإدخال السفن البخارية النهرية عام ١٨٥٩ ولظهور التلغراف الكهربائي عام ١٨٦١ وما رافقهما من تعميق مدى التغلغل الاقتصادي البريطاني وربط العراق بعالم الرأسمالية، وفتح المدارس الحكومية (منذ ١٨٦٩) وتطور الصحافة (خاصة ١٩٠٨) والمحاولات المتكررة التي قامت بها الحكومة التركية بين ١٨٣١ و١٩١٤ لتجميع كل وسائل السلطة بين أيديها وتفريق شمل القبائل وعثمنة سكان المدن.

إن التغلغل الناجم للأموال ولفكرة الربح بين بعض القبائل وانتقال بعض هذه القبائل من الاكتفاء الذاتي إلى اقتصاد متوجه نحو السوق وكذلك تحول شيوخها من ممثلين عن الجماعة إلى ملاّك أراضي يسعون لتحقيق الأرباح، والسياسة التركية لتحريض شيخ قبيلة ضد شيخ قبيلة آخرى وتنافس الكبار من بين هؤلاء الزعماء فيما بينهم على الفلاحين، والاختلاط بين القبائل، جميع تلك العوامل أحدثت تغيرات هائلة في ظروف الحياة في المناطق التي نالها التغيير بحيث أوهن الولاءات القبلية القديمة أو جعلها تفقد فعاليتها وتصبح لا حول لها ولا قوة[٣٦].

ترك تدفق البضائع الإنكليزية أثرًا سلبيًا في المدن والبلدات على ما تبقى من الحرف القديمة وخاصة نسج الأقمشة[٣٧]، وبهذا أضعف الارتباط ب (الأصناف)، ولكن التدهور الصناعي في بغداد نفسها يعود في معظمه إلى الخراب الذي لحق بالمدينة من جراء الطاعون والفيضان في ١٨٣١.

إن أحد الآثار الجانبية الأخرى للعملية الجديدة هو ظهور قوة اجتماعية كانت ضئيلة الحجم آنذاك وهي الطبقة المثقفة الجديدة والتي نجم عنها عمليًا ولادة ولاء جديد هو الوطنية.

لم تحل الوطنية محل الولاءات القديمة، ورغم أنها كبرت ونمت على حساب تلك الولاءات إلا أنها تعيش جنبًا إلى جنب معها. ولا شك في أنها كانت تنحت فيها وتوهن

تماسكها ولكنها كانت في الوقت نفسه تمتص بعض العناصر النفسية لتلك الولاءات وتعبر عن نفسها ضمن االنظم العاطفية والفكرية للدين الإِسلامي.

أسهم العديد من الحقائق والتأثيرات بشكل مباشر أو غير مباشر في نشر المشاعر الوطنية الجديدة. وكان من هذه العوامل عدد العراقيين الشبان الذين يدرسون في مدارس تركية عليا وخاصة الأكاديمية العسكرية في اسطنبول والتعرض المتزايد لأنماط التفكير الأوروبي، وظهور الوحدة التركية الشاملة، والإيقاع المتسارع لانتشار العثمنة، وعدم اكتراث الأتراك عمومًا بالاحتياجات المحلية، وكذلك انتشار الكتب والصحف، وزيادة الاتصالات بين العرب وظهور نوادي وجمعيات الوحدة العربية؛ وتعاظم الاهتمام بتاريخ العرب وإنجازات الماضي والاحساس بالبؤس والفاقة وتدهور الظروف المعيشية القائمة، وبالطبع هناك عوامل جذب اللغة المشتركة والأصل الإثني الواحد لأغلبية العراقيين. إلا أن أكثر ما ساعد على نمو هذه العاطفة الجديدة هو غزو الإنكليز في ١٩١٤-١٩١٨ أو بالأحرى المقاومة التي استثارها الغزو والتي بلغت ذروتها في الانتفاضة المسلحة في ١٩٢٠. وللمرة الأولى منذ قرون عديدة نجد الشيعة يقفون سياسيًا جنبًا إلى جنب مع السنة، ويكافح أهالى مدينة بغداد ورجال القبائل من الفرات من أجل قضية مشتركة. وقامت احتفالات لم يسبق لها مثيل جمعت الشيعة والسنة معًا في جميع المساجد الشيعية والسنية على التوالي وكانت احتفالات ظاهرها ديني ولكنها في حقيقتها سياسية. فأقيمت (موالد) خاصة وهي المراسم الاحتفالية الخاصة بالسنة تكريمًا لمولد الرسول وأعقبتها في مرات كثيرة (تعزيات) وهي المآتم الشيعية لندب الشهيد (الحسين)[٣٨]. وكانت الاحتفالات تختتم بخطابات وطنية وتلقى فيها القصائد منددة بالإنكليز[٣٩]. وليس بوسعنا القول هنا بأن الانتفاضة المسلحة التي عجل هذا الهيجان بإثارتها كانت وطنية بحق في طبيعتها أو في آمالها. فهي في أساسها قضية قبلية بثت الحياة فيها مجموعة من العواطف المحلية والمصالح إلا أنها أضحت جزءًا من الميثولوجيا الوطنية وبهذا أصبحت عاملاً هامًا في نشر الوعي الوطني. والحقيقة أننا لا نغالي إن قلنا بأن أحداث ١٩١٩-١٩٢٠ وخصوصًا بانعقاد هذه الرابطة ـ مهما تكن واهية ـ بين السنة والشيعة، ابتدأت عملية جديدة: بروز مجتمع وطني عراقي بخطوات مؤلمة أحيانًا تكون بطيئة وتدريجية وأحيانًا تكون خطوات متقطعة انفعالية.

وأصبح من الواضح تدريجيًا مع قيام الملكية التي تأسست في ١٩٢١ أن تطور هذه العملية لم يعمل على تسريع دمج الشيعة في العمل السياسي أو رص صفوف الشيعة والسنة في بنيان واحد والتوحيد الطوعي لإرادتهما بل وتزواجهما أيضًا وحسب، بل كان على وشك التوصل إلى حل ناجح بشأن صراع تاريخي آخر هو أساس العديد من الانقسامات التي أفسدت المجتمع العراقي: وهو الصراع المزدوج بين القبائل والمدن الواقعة على ضفاف النهر، وبين القبائل فيما بينهما على السهوب المنتجة للأغذية في مناطق دجلة والفرات.

يمكن فهم الكثير من تاريخ ما قبل الملكية في هذا البلد على ضوء ذلك النزاع، فمبادئ الحياة في المدن والقبائل في وديان النهر في العراق متناقضة بشكل ما؛ وبمعنى أدق فإن وجود قبائل قوية كان ملازمًا عادة لوجود مدن ضعيفة. والعكس صحيح إذ أن توسع المدن يعني انحسار القبائل. وهكذا ففي الفترة ما بين القرن الثالث عشر والقرن الثامن عشر التي شهدت زوال الخلافة العباسية وحملات النهب والسلب التي قام بها خانات المغول والدمار شبه الشامل الذي لحق بالخنادق العتيقة، وغزوات الجيلاريين والتركمان والمغول التيموريين، والصفويين والعثمانيين والحروب التركية-الإيرانية المطولة والمتقطعة، أثبتت حقيقة جوهرية واحدة فيها باستمرار وهي: الفتّ في عضد المدن وإضعافها والمرادف المحتم لذلك هو تعاظم سلطة القبائل. إلا أن الحياة الجديدة والأفكار الجديدة التي تسربت إلى العراق خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بفعل الاتصالات الجديدة والروابط الجديدة مع العالم الرأسمالي وعبر عوامل أخرى أشرنا إليها، قلبت النزعة التاريخية رأسًا على عقب مؤدية إلى استجماع المدن لقواها وبدء تحلل النظام القبلي.

ويمكن القول هنا بأنه في خضم ذلك النزاع قام السلاطين العثمانيون المصلحون في القرن التاسع عشر و«الأتراك الشبان» الذين حملتهم ثورة ١٩٠٨ إلى السلطة السياسية، بتزعم قضية المدن بأساليبهم الخاصة. في حين وجد الإنكليز المتلهفون لتجنب تحمل الأعباء المادية لنفقات الحفاظ على قوة ضخمة من قوات الاحتلال، أن في إبقائهم على الميزان القائم بين قوة رجال القبائل ضد أهالي المدن الضمان الأوفر لاستمرارية سلطتهم هم. فلم

يكتفوا بمحاولات للوقوف في وجه عملية انحسار الوجود القبلي المبدئية والحيلولة دون استمرارها، وصيانة سلطة الزعماء القبليين، والحد من تواصل أهالي المدن وأهالي القبائل وإبقائه في حدوده الدنيا، بل لقد سعوا لتدعيم الشرخ القائم بتثبيت قواعد الاعتراف الرسمي بالعادات القبلية. ونصت «أنظمة الخلافات القبلية» الصادرة عن الإنجليز بتاريخ ٢٧ يوليو ١٩١٨ وهي بيان له قوة القانون وقد صار قانونًا في الفترة الملكية، تحت إلحاح الإنجليز، بموجب البندين ١١٣ و١١٤ من الدستور العراقي في ١٩٢٥، على استثناء الريف من القانون الوطني. وهكذا سيبقى العراق حتى ثورة يوليو ١٩٥٨ خاضعًا قانونًا لمعيارين: واحد للمدن وآخر للأرياف القبلية.

ما من شك في أن إسهامات الإنجليز التي جاءت على شكل أفكار أو مهارات في حقول الإدارة والري والزراعة وجوانب أخرى في الحياة قد ساعدت في الوقت نفسه على تقدم العراقيين باتجاه دولة فعلية، وإن تكن هذه الإسهامات وليدة الصدفة وعرضية في مسيرة سعي الإنجليز لتحقيق مصالحهم الإمبريالية الأساسية. وقد يكون وجود الإنكليز في العشرينيات من هذا القرن أمرًا حاسمًا في الحفاظ على تماسك العراق والحيلولة دون تداعيه. وقد كتب في ذلك العقد المندوب السامي البريطاني (هنري دوبز Henry Dobbs) يقول: «لو أن القوات العسكرية الملكية والحلف البريطاني عزمت على الانسحاب لكانت الحكومة في العراق كما أعتقد إما اختفت كلية في غصون بضعة أشهر أو لبقيت متشبثة بكل ما لديها من قوة بقطعة صغيرة من الأرض على طول دجلة بين «سامراء» و«الكوت» في حين تتهاوى بقية البلاد برمتها» (٤٠). وبما أن الملكية كانت طرية العود آنذاك وجيشها تعوزه القوة في حين تعج المناطق القبلية بالأسلحة، نجد من الصعب هنا ألا نوافق دوبز الرأي. ومن جهة أخرى بذل الإنجليز كل ما في وسعهم ـ كما اشتكى الوطنيون العراقيون ـ لغض النظر عن احتياجات الجيش الملكي وإهمالها وتأجيل إدخال التجنيد الإلزامي قدر الإمكان الذي كان يفترض أن يقوي ويشد من أزر الملكية عسكريًا ويقلل من أعبائها المادية في الوقت نفسه، وذلك على عكس مبدأ الخدمة الطوعية التي كانت نافذة في ذلك الحين.

كانت الملكية الهاشمية على الرغم من أنها صنيعة الإنجليز تحيا في العقدين الأولين من عهدها بروح مناقض جوهرًا لروح الإنجليز. إذ اتجهت بفطرتها في الفترة ١٩٢١-١٩٣٩

إلى دفع عجلة تطوير بناء الأمة في العراق بقدر ما تسمح لها ظروف تبيعها، والفضل في ذلك يعود إلى التضافر الوثيق المبدئي بين مصالحها الملكية ومصير حركة الوحدة العربية.
وبناء على ذلك ولكي تستوفي احتياجاتها الإدارية أيضًا، أضافت الملكية إلى التسهيلات التعليمية الموجودة إضافة كبيرة[٤١]، وبهذا أضافت في النهاية إلى طبقة المثقفين من الطبقة المتوسطة الجديدة التي تحمل بطبيعتها العاطفة الوطنية. وبذلت الملكية قصارى جهدها في تلك السنوات وبشكل مستمر، لتغذية العواطف الوطنية في المدارس وإذكاء جذوة التعاطف المتوثب مع أمثولة الوحدة العربية. ولكن التركيز الأكبر في عهد فيصل الأول (١٩٢١-١٩٣٣) لسياسة الملكية انصب على المهمة العاجلة والصعبة جدًا لزرع وتنشئة روابط متينة من المشاعر المشتركة والأهداف المشتركة بين العناصر المتنافرة المتنوعة في العراق. وأكد فيصل في مذكرة سرية له بأنه:

«ما يزال العراق ـ وأقول هذا وقلبي مفعم بالأسى ـ دون شعب عراقي بل بتجمعات تفوق التصور من الكائنات البشرية خالية الذهن من أية فكرة وطنية ومشربة بالتقاليد الدينية والخزعبلات، لا تربط بينها صلة مشتركة وتعير أذنها لكل الشرور، وهي عرضة للفوضى ومستعدة دومًا أن تهب في وجه أية حكومة مهما كانت. نحن نريد أن نصوغ شعبًا من هذه الكتل البشرية ندربه ونعلمه ونهذبه. . . ويمكن تصور ضخامة حجم الجهود المطلوبة لتحقيق ذلك في ظل الظروف الراهنة»[٤٢].

وإن أدرك فيصل كم من الأمور تتوقف على مصالحة الشيعة وكان القلق ينتابه لعلمه بأن هناك الكثير من الصحة في القول الذي سمعه «آلاف المرات» بأن «الضرائب مفروضة على الشيعة، والموت حق على الشيعة، والمناصب للسنة» فعمل جاهدًا لربط الشيعة بالدولة الجديدة وتسهيل انتسابهم إلى الخدمة الحكومية وعمل ـ فيما حاول القيام به ـ على إخضاع الأفراد الشبان الواعدين من هذه الطائفة لبرنامج تدريب مكثف وأتاح لهم المجال للصعود بسرعة لتبوء المناصب المسؤولة[٤٣]. كما أوعز بأن يتلقى الأكراد حصة مناسبة من التعيينات العامة. وشعر في الوقت نفسه بأنه لا يمكن احراز تقدم حقيقي نحو إقامة دولة فعلية دون تدعيم الجيش. وبما أن الحكومة كانت «أضعف بما لا يقاس من الشعب» ـ إذ كان

في البلد سنة ١٩٣٣ «أكثر من ١٠٠,٠٠٠ مسدس في حين لا تملك الدولة سوى ١٥,٠٠٠ مسدس»[٤٤] ـ كان الشك يخامر فيصل في قدرته على مواجهة انتفاضتين مسلحتين متواقتتين في مناطق متباعدة[٤٥]. وفكر بأن «من الحمق» أن ننفذ اصلاحات هامة أو مشاريع تنمية دون ضمان قوة حماية فعالة. واعتبر أن الجيش هو «العمود الفقري لبناء الأمة»[٤٦]. وبناء عليه زاد فيصل في ١٩٣٣ وهو العام الذي أحرزت فيه العراق سلطتها المطلقة على جميع شؤونها الداخلية ـ من قوة المؤسسة العسكرية من ٧,٥٠٠ رجل والذي بقى ثابتًا منذ ١٩٢٥ [٤٨] إلى ١١,٥٠٠ رجل.

كان فيصل يخطو بحذر وتؤدة في سعيه لإعادة صياغة العراق على أسس وطنية، مثبتًا ناظريه ليس على ما هو مرغوب بل على ما يمكن تحقيقه عمليًا، فتجنب اتخاذ أي خطوة من شأنها الإيجاء بالمغامرة والتهور. بالطبع لم يكن فيصل في هذا المجال كغيره من مجالات السياسة، مدفوعًا بالإخلاص والتفاني المحض لمصالح شعبه، إذ أنه عندما يرسي دعائم دولة متماسكة فهو يرسي دعائم سلطة عائلته هو.

على الرغم من أن البلاد وقعت فريسة التمرد القبلي والانقلابات العسكرية في عهد (غازي) (١٩٣٣ - ١٩٣٩) الذي كان شابًا عديم الخبرة وتراجع التأثير الشخصي الذي يمكن للملك ممارسته تراجعًا ملموسًا، إلا أن الميول الأساسية في السياسة الملكية بقيت ثابتة على مسارها ولم يطرأ عليها أي انحراف أساسي، باستثناء تغير واحد وقع أثناء الفترة القصيرة بين ١٩٣٦ - ١٩٣٧ عندما أصبحت سمة الوحدة العربية المميزة للدولة أشد وضوحًا. إزداد تعداد الجيش في عام ١٩٣٦[٤٩] فأصبح يضم ٨٠٠ ضابط و١٩,٥٠٠ جندي ثم بلغ العدد في ١٩٣٩ ١,٤٢٦ ضابطًا و ٢٦,٣٤٥ جنديًا[٥٠]، وكان هناك حفنة من الطيارين العراقيين الضباط في ١٩٣٣ إلا أن العدد قفز إلى ٣٧ طيارًا في عام ١٩٣٦ وكان من المتوقع أن يصل هذا الرقم إلى ١٢٧ مع نهاية العام التالي[٥١] وكذلك تم تمديد خط إضافي للسكة الحديدية الممتدة من بغداد إلى بيجي والذي كان من المخطط له أن يكون جزءًا من السكة الحديدية الاستراتيجية الواصلة بين برلين ـ بغداد والذي أُهمل إتمامه في نهاية الحرب العالمية الأولى، وأصبح الخط الجديد يصل حتى تل كوشك على الحدود السورية[٥٢]، مما سهل

التنقل المتصل من الموصل إلى الخليج وكان مؤشراً واضحاً على التقدم الذي أحرزته سيطرة الدولة المركزية كذلك على التقدم نحو تحويل العراق إلى وحدة اقتصادية منظمة. والأهم من كل ما سبق هو نجاح الضباط الشريفيين السابقين(٥٣) الذين كانوا أقرب العناصر إلى الملك فيصل الأول والذين كانوا يسعون جاهدين وبكل ما أوتوا من قوة لإنشاء جيش يقوم على التجنيد الإجباري، وبلغوا مرادهم في ١٩٣٤ وبهذا مهدوا السبيل لتحويل القوات العسكرية أخيراً إلى وسيلة فعالة لاختلاط رجال القبائل ورجال المدن فيما بينهم وتحطيم الحاجز الصارم المحكم بين القبائل، وذلك مطلب لابد منه لتوحيد صفوفهم في الحياة الوطنية.

باختصار كان للمُلك ـ الذي تمركز في بغداد -خلال فترة ١٩٢١ - ١٩٣٩ كلها معنى اجتماعياً مخالفاً ومعارضاً معارضة مباشرة للمعنى الذي يمثله شيوخ القبائل الذين كانوا آنذاك الحكام الفعليين لمعظم الريف. إذ يمثل الشيخ مبدأ المجتمع المتشرذم أو متعدد الانتماءات (عدة قبائل)، بينما يمثل الملك الفكرة المثلى لمجتمع موحد (شعب عراقي واحد، أمة عربية واحدة). وإذا ما أردنا التعبير عن هذه العلاقة بشكل مختلف نقول بأن الشيخ كان حامي حمى العرف القبلي الذي يبذر بذور الشقاق والملك كان نصير القانون الوطني الداعي للوحدة. كان هناك بكل تأكيد تناقضٌ جوهريٌ بين المبدأ المثالي لشعب عراقي واحد ومبدأ الأمة العربية الواحدة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار وجود أقليات كبيرة العدد وغير عربية، إلا أن ما خفف من حدة عنصر التناقض هذا هو أن أحداً لم يسعَ حقيقة سعياً فعلياً لتحقيق هدف الوحدة العربية ـ وهو تعبير استعمل للفصل بينها وبين التعاون فيما بين العرب».

اختلف المعنى الاجتماعي للملكية في عهد الأمير عبدالله الذي حكم كوصي على العرش خلال السنوات التي كان فيها ابن أخيه ما يزال قاصراً وهو (فيصل الثاني) وامتد ذلك من ١٩٣٩ ـ ١٩٥٣. ثم استمر الأمير عبدالله في الفترة التي أعقبت بلوغ الملك الشاب سن الرشد وتتويجه ملكاً، بالتشبث باستماتة بزمام السلطة في الحكومة إلى أن جاءت نهايته على يد الثوريين في ١٩٥٨.

بدأت بذور هذا التغير في الفترة بين ١٩٣٦ ـ ١٩٤١ . فقد بدأ الضباط الشريفيون السابقون البارزون في تلك السنوات ـ ومن بينهم نوري السعيد الذي سيصبح السياسي الرئيسي للملكية مع آخرين ـ يدركون بأن هناك سلاحًا يستخدم ضدهم ببراعة وهو سلاح الجيش الذي ساعدوا هم في تشكيله والذى كان مرتكز السياسة الملكية . فسلسلة الانقلابات العسكرية التي وقعوا في شراكها كانت بشكل ما تذكيرًا لهم بمحاولاتهم هم لاستخدام الجيش لأغراض إثارة الشقاقات[٥٤] . كما كانت الانقلابات تمثل بشكل آخر اقتحام الشريحة المسلحة من الطبقة الوسطى[٥٥] الدائرة الضيقة للجهاز الحاكم اقتحامًا ناجحًا وإن لم يدم طويلاً : كانت السلطة حتى ما قبل ١٩٣٦ مقصورة على الانجليز والملك والضباط البارزين من الشريفيين السابقين[٥٦] وعلى الشريحة العليا من الطبقات المالكة . ولكن يجب ألا نستنتج من كل ما سبق أن الانقلابات كانت بالتحديد نشاطات طبقية أو أن هناك علاقة مباشرة أو واعية بين المنشأ الاجتماعي لكل ضابط بمفرده ممن اشترك في الانقلابات وبين مسلكهم السياسي . كانت الانقلابات بطبيعة الحال تنفذ بمبادرة من عدد صغير من الأفراد ويمكن رد أسبابها إلى الدوافع الشخصية للضباط القادة إلى حد ما أو إلى المكائد التي يحيكها السياسيون الطامحون أو إلى المثال الذي توحى به الأنظمة العسكرية المجاورة ـ في إيران و تركيا ـ إلا أن الانقلابات نجحت ـ ولو إلى حين ـ لأنها لمست أوطار عواطف لدى الناس أو أبدت نزاعات وميول كالإصلاح أو الوحدة العربية أو عدم الانحياز أو المعارضة الشديدة للتأثير الانجليزي أو مجرد إظهار الاستياء من استثناء جميع أفراد الشعب ماعدا حفنة منهم، من القيام بأي دور فعال في الحياة السياسية في البلاد ـ وكلها عواطف وميول لها صداها في نفوس قسم كبير من الضباط ومن الطبقة الوسطى التي ينتمى إليها غالبية هؤلاء .

كما كانت لهذه الانقلابات جوانبها التنويرية الواضحة ، إذا أن تكرارها فتح الأعين على حقيقة الشقاقات والانقسامات التي توغلت عميقًا في جهاز الضباط . وبرزت ثلاثة عناصر أساسية بمعزل عن الشّلل الأنانية التي يتمخض عنها عادةً الجيش المسيّس ، هذه العناصر هي العنصر الكردي ، والوحدوي العربي والعراقي البحت : فانقلاب ١٩٣٦ تم بقيادة الأكراد والدعاة إلى العراقية ، بينما لعب الدور الأساسي في الانقلاب المضاد في ١٩٣٧ وكذلك

في ١٩٣٨ وفي حركة ١٩٤١ الوحدويون العرب. وبهذا رجحت كفة الوحدويين العرب وأصبح لهم اليد الطولى في الأمر، ومرد ذلك يرجع إلى حد ما إلى الميول الوحدوية العربية التي أظهرتها الملكية أولاً، وإلى الأعداد الضخمة للضباط الشباب الذين قدموا من الولايات العربية الشمالية التي تميل ميلاً قويًا للوحدة العربية، حيث كانت هذه الولايات ترتبط اقتصاديًا بسوريا وفلسطين قبل الحرب العالمية الأولى وبقيت ترزح تحت وطأة التقسيم للمناطق العربية تحت ظل الإمبراطورية العثمانية وتعاني من الحواجز التي فرضتها الحدود الجديدة.

كما أصبح واضحًا من خلال هذه الانقلابات كم هي واهية هذه الخيوط التي تتعلق بها حياة الملكية وكم يسهل تقطيعها. وقد تضمنت أوراق قيل أن الجنرال بكر صدقي أبرز الشخصيات في انقلاب ١٩٣٦ قد خلفها وراءه، مشروعًا لتشكيل دكتاتورية وعزل الملك(٥٧). ولم يتردد قادة حركة ١٩٤١ من جانبهم في الإطاحة بالأمير عبدالإله الذي بدلاً من أن يقبل المسار المستقل الذي انتهجوه لأنفسهم اختار أن ينضم إلى صف الإنجليز في الحرب العالمية الثانية، وعندما أدرك الخطر المحيق به فر إلى قاعدة الانجليز في الحَبّانيّة، ثم لاذ بإقطاعية عمه في شرقي الأردن.

إلا أن أشد الأمور دلالة في الفترة التي شهدت الانقلابات العسكرية إذا ما أخذناها ضمن منظور الميول السياسية العامة هو تعاقب أحداثها في مرحلة وصولها الذروة ثم انتهاؤها مثل حرب الثلاثين يومًا في ١٩٤١ واستخدام الإنجليز للفيلق العربي في الأردن ضد العراقيين ومن ثم إعادة تنصيب عبد الإله ملكًا بقوة السلاح.

لم يمح الزمن من نفوس العراقيين ذكرى أن البيت الهاشمي وقف في ساعة محنتهم إلى جانب أعدائهم. وكانت حرب ١٩٤١ حدثًا أجج من عواطفهم الوطنية. فآراؤهم لم تكن متفقة بشأن تدخل الجيش في شؤون الدولة أو بشأن النزعات السياسية التي يبديها الضباط القادة إلا أنهم سرعان ما نسوا خلافاتهم حينما نشبت الحرب إلا أقلية منهم. واختلطت مشاعر السنة والشيعة والعرب والأكراد في بوتقة واحدة في بغداد والمدن الأخرى ودام ذلك مادام القتال ناشبًا. وقد ساد شعور التوافق هذا خاصة بين الناس الذين يعيشون حياة

متواضعة فقيرة كما لم يسبق له مثيل منذ انتفاضة ١٩٢٠ . وضمن هذه الأجواء تبدت فعلة عبد الإله فعلة نكراء أشبه بالخيانة. منذ ذلك الحين سار الوطنيون والهاشميون في سبيلين متباعدين من الأفكار والمشاعر. وفقدت الملكية ملامحها الوطنية وأصبح الوطنيون معادين للملكية في أعماقهم.

تغيرت السياسة الملكية في توجهاتها تغيراً تامًا في السنين التي تلت. فقبل كل شيء تم تفريق الجيش الذي كان يولي عناية خاصة فيما مضى والذي ارتفع عدد ضباطه إلى ١,٧٤٥ ضابطًا عام ١٩٤١ و ٤٤,٢١٧ جنديًا[٥٨]. وفي السنة وحدها التي تلت أي ٤١-١٩٤٢ تمت إحالة ٣٢٤ ضابطًا إلى التقاعد[٥٩] ثم سُرح ١,٠٩٥ ضابطًا آخر من الخدمة مع الحلول ١٩٤٨ قبل بلوغهم سن التقاعد[٦٠]. وآل الجيش كله إلى حالة مزرية. وقد عبر الكولونيل البريطاني جيرالد دو غوري Gerald de Gaury بقوله:

> *«[في نهاية الحرب العالمية الأولى] كانت معظم الأحذية التي يستخدمها الجنود غير صالحة للسير بها ولم يكن هناك ما يكفي من الملابس، وإجازاتهم المستحقة قد فات أوانها بكثير وأجورها متدنية شحيحة، كما نقصت الحصص الغذائية المخصّصة لهم إلى ما دون الحد الأدنى من السعرات الحرارية التي يعتبرها الأطباء الأوروبيون ضرورية للقوات العسكرية الشرقية، بألف سعرة حرارية، وتوقفت الأموال المتخصصة لإصلاح الثكنات والمعسكرات؛ ومنح رجال الشرطة من ملاحقة الهاربين من الجيش أو اعتقالهم، ومع حلول صيف ١٩٤٣ كان هناك عشرون ألف هارب من الجيش من أصل قوة عددها ثلاثون ألف رجل»*[٦١].

وعلى الرغم من أن الاضطرابات التي وقعت في كردستان ألزمت الجيش بالتراجع الجزئي في عام ١٩٤٤ عن ذلك المسلك الانتقامي المؤذي الذي انتهجه إلا أنه بقي في حالة مضعضعة عندما اضطر إلى خوض الحرب في فلسطين بعد أربع سنوات[٦٢]. لم يتمكن الجيش من إنجاز مهمته بعد أن أبقاه الإنجليز عمدًا تحت قيادة رديئة ودون معدات كافية وبتسليح غير لائق بجيش، ويعاني من نقص المسؤولين ذوي الخبرة والمهارة كما يعاني من نقص الغذاء. كانت الهزيمة بمثابة دافع للتغيير باتجاه البحث عن كفاءة أعظم، إلا أن عدم

ثقة الملكية في الجيش لم تضمحل. ولم تغامر الملكية في استخدام الجيش كقوة قمع في داخل بغداد إلا بعد تردد كبير، ولم تستخدمه سوى تلك المرة في ١٩٥٢، وهكذا أبقت الملكية وحدات الهجوم دون خبرة وبعيداً عن العاصمة. ولكن ما إن تسلّم الجيش زمام السلطة في سوريا في ١٩٤٩ وفي مصر في ١٩٥٢ حتى سعت الحكومة جاهدة لربط العنصر العسكري بالعرش بأواصر المصالح المادية. فتم تحسين[٦٣] شروط الخدمة للضباط وأغدقت عليهم عطايا ومزايا مختلفة من تعويضات ملابس وسكن ومخصصات تقاعد سخية إلى هبات من قطع الأراضي وغيرها. إلا أن الصدع الذي امتد بينهم وبين الهامشيين اتسع اتساعًا أكبر من أن يمكن تخطيه، ولن تكون هناك سوى قلة منهم إلى جانب العائلة المالكة ساعة انهيارها.

وتعزى أسباب فشل الملكية في كسب ولاء الضباط إلى جانب آخر من جوانب السياسة الملكية لما بعد ١٩١٤. إذ قامت الملكية عندما وجدت نفسها مبعدة من الوطنيين بعقد صلاتها وربط مصيرها أكثر فأكثر بالإنجليز وشيوخ القبائل وبهذا نشأ لديهم اهتمام حيوي باستمرارية الارتباط الإنجليزي والأهم من ذلك استمرارية النظام القبلي. وقد وجد العرش نفسه يندفع أكثر فأكثر إلى أحضان هذا التحالف مع توالي سلسلة من الانتفاضات الشعبية العارمة الجامحة في المدن مثل (الوثبة) عام ١٩٤٨[٦٤] و(الانتفاضات) في ١٩٥٢[٦٥] و١٩٥٦[٦٦] وبميل القسم الأول من الطبقات الوسطى والعاملة إلى المنحى اليساري نتيجة لتلك السلسلة من الانتفاضات. إذ كانت حيوات هؤلاء الناس اليومية تتأثر تأثرًا عميقًا بالأسعار المتزايدة ونقص المواد الغذائية وندرتها مع نشوب الحرب العالمية الثانية، ومع تيارات التضخم المالي التي انفلتت من عقالها مع الازدهار الذي حل بآبار النفط في الخمسينات ومع الحركة الواسعة الضخمة التعداد للفلاحين باتجاه العاصمة منجذبين بأضواء حياة المدينة ومع ضعف الرابطة التي تجمع من كانوا يومًا قبائل رحّل زراعيين بالأرض التي يحلون بها ومع القمع الذي يمارسه نظام الشيوخ، ومع جفاف تفرعات النهر في دجلة الأدنى بسبب التطور السريع للمضخات التي تستعمل في ولايات الكويت وبغداد[٦٧].

وجد التحالف مع الإنجليز التعبير الأكمل له في حلف بغداد في ١٩٥٥، وهو التزام أضاف إلى عدم شعبية الملكية وإلى التصاق صبغة عدم الوطنية بها، نظرًا لكونه يتنافى مع العواطف العامة للبلاد وللأراضي العربية الأخرى ولأنه بدأ بتمهيد من الإجراءات القاسية التي لا ترحم ضد أي حركة معارضة أو حرية تعبير(٦٨).

انعكس الارتباط مع الشيوخ الذي تمثل بزواج الأمير عبد الإله في عام ١٩٥٣ من (هيام) ابنة (محمد الحبيب الأمير) زعيم قبيلة (ربيعة)، في العناية المفرطة التي أولتها الملكية خلال السبع عشرة سنة من حكمها لمصالح الشيوخ، وخاصة في تكثيف الجهود لتطبيق تسويات الأرض لصالحهم؛ وبهذه الوسيلة تم السماح لرقع شاسعة من الأراضي القبلية المتعارف عليها ومن أراضي الدولة بالوقوع في حيازة الشيوخ دون منازع. وبهذا زادت الملكية من تحكم الشيوخ غير المنتج عمليًا بالزراعة وأبقت قراهم في الوقت نفسه خارج دائرة سلطة الحكومة فمكنتهم من زيادة وطأة تحكمهم بالفلاحين الذين تدهورت حالهم في العديد من المناطق إلى أن أصبحوا أشبه بالعبيد والأقنان لدى الشيوخ. واستحال الشيوخ إلى كابوس اقتصادي وبدأت صورتهم تجسد التطرف المغالى به في الظلم الاقتصادي الذي كان يقف عائقًا في وجه توحد المجتمع وضم الفلاحين إلى دائرة الحياة الاقتصادية، أكثر مما كانت القبيلة تعيق وحدة المجتمع وهي التي انهارت بسبب عدم المساواة تلك.

وبتعبير آخر، لم تعد الملكية بعد تخالفها مع الشيوخ تلعب عمليًا أي دور في الوحدة الاجتماعية، بل لقد أصبحت الملكية عاملاً اجتماعيًا معيقًا بتكريسها نفسها لتلك البنية الاجتماعية الريفية التي قضت بأن تعيش غالبية سكان البلاد حياة شظف وقمع، فأصبحت بذلك سدًا منيعًا في وجه التطور الاقتصادي للعراق ككل.

ومن جهة أخرى قامت الملكية بتدعيم وزيادة العوامل المادية التي من شأنها أن تعزز من قوة الدولة وتزيدها تماسكًا، ولا ندري إن جاءت هذه الخطوة طوعًا أو نتيجة لضغوط من الأوساط الأدنى، أو استجابة لضرورات أمنية، أو لحل مشاكل عاجلة ملحة، أو لتحقيق توقعات من تهمها مصالحهم، أو لمنافسة الموجة الناصرية المتعاظمة في الدول المجاورة، أو لأنها كانت تشارك في متطلبات التقدم الاقتصادي البطيء من الاكتفاء الذاتي إلى تلبية

احتياجات السوق، أو لأنها تورطت في سلسلة أحداث سابقة بدأت بالتحرك أو حركتها قوى خارجية.

فأولاً زادت المسافات التي تغطيها الطرقات المعبدة أو المفروشة بالحصى من حوالي ٥٠٠ ميل تقريبًا في سنة ١٩٤٤[٦٩] إلى حوالي ١٦٠٠ ميل عام ١٩٥٥[٧٠]، وأغلبية هذه الطرقات في الأجزاء الشمالية والوسطى من البلاد. وتتشعب هذه الطرق من بغداد ومن مراكز أساسية مثل الموصل وكركوك، في حين بقي الجنوب يتصل فيما بينه بشبكة طرقات ترابية تستحيل طينًا ومستنقعات ماء بعد الفيضانات والأمطار. كما بقيت مناطق الإنتاج الزراعي عمومًا غير مرتبطة بطرق فرعية تصلها بشبكة الطرقات الرئيسية.

وتوسعت من جهة ثانية أجهزة الأمن والإدارة في الدولة إذ كان عدد الموظفين الحكوميين من غير مستخدمي الموانئ والسكك الحديدية حوالي ٣,١٤٣ موظفًا فقط في ١٩٢٠ ثم بلغ ٩,٧٤٠ عام ١٩٣٨ ثم ارتفع إلى ٢٠,٠٣١ عام ١٩٥٨[٧١]. وازداد عدد المستخدمين والمسؤولين في السكك الحديدية إلى ١,٦٣٩ في ١٩٢٧ ثم إلى ١,٧٣٨ في ١٩٣٧ ويبلغ ٣,٨٧٢ في ١٩٥٧[٧٢]. كما ارتفع عدد رجال الشرطة من ٢,٤٧٠ في ١٩٢٠ إلى ١٢,٢٦٦ شرطيًا عام ١٩٤١ ٢٣,٣٨٣ في ١٩٥٨[٧٣]. ويتضمن العدد الأخير ٨,٣٦٨ من الضباط ورجال «القوة المتنقلة» التي الآن بمهمة الأداء القمعية الأساسية في يد الملكية.

كما بنت السدود والخزانات لحماية بغداد وجنوبي العراق من الفيضانات المدمرة ولتأمين إمداد أكثر انتظامًا من المياه للري، في الخمسينيات على «الديالة» و«الزاب الأصغر» و«الفرات» الأعلى قرب (الرمادي) وعلى «دجلة» الأعلى قرب (السامراء). وبالطبع عمت مزايا التحكم في البيئة الجميع، إلا أن هذه المشاريع عادت بخير وفير ومداخيل أكبر على الشيوخ المترفين أصلاً وعلى الطبقات الأخرى من ملاكي الأراضي. وازداد في الوقت نفسه تحكم الدولة بالأنهر وتوسعت رقعة الأراضي الصالحة للزراعة إلى حد كبير فازدادت بذلك قدرة الدولة على فرض إدارتها.

أفسح بناء السدود والخزانات المجال لفيض من الأموال انهال على خزينة الدولة بسيولة

لم يسبق لها مثيل. وقامت شركات البترول بزيادة إنتاجها زيادة كبيرة مدفوعة مبدئيًا برغبتها بمعاقبة إيران لإصدارها قانون التأميم في ١٩٥١ ثم رغبة منها في دعم النظام الملكي. وارتفع ما تتلقاه الدولة من عائدات النفط من ١,٥ مليون جنيه استرليني في ١٩٤١ إلى ٥,٢ مليون في ١٩٥٠ وإلى ٥٨,٣ جنيه في ١٩٥٣ ثم إلى ٧٩,٨ مليون جنيه استرليني في عام ١٩٥٨[٧٤]. وأدى هذا من رأس المال الذي أسهمت في تدفقه التحسينات التي طرأت على شروط أسعار النفط، إلى تعاظم قوة الدولة المالية إلى حد كبير، وأصبحت الدولة نتيجة لكل ذلك وخاصة للطبيعة الخاصة لشركات البترول ـ أي ملكيتها الأجنبية وكونها غريبة عن الوضع الاقتصادي المحلي، وأنها تستخدم شريحة ضئيلة ومحدودة من السكان المحليين العاملين ـ مستقبلة بذاتها اقتصاديًا عن المجتمع إلى حد بعيد مما هيأ لها فرصًا أكبر لممارسة الطغيان والاستبداد على الشعب كما هو متوقع. إلا أن هذا الفيض من الامتيازات التي قدمتها الدولة لشركات البترول جعلها في الوقت نفسه تابعة من الناحية الاقتصادية تبعية خطرة لتلك الشركات، وبلغ ما تتلقاه الدولة من عائدات النفط لعام ١٩٥٤ ٦٥,٧ بالمائة من العائدات الإجمالية وفي عام ١٩٥٨ ٦١,٧٪[٧٥].

لم يكن هذا التعاظم لقوة الدولة المادية في صالح الملكية في آخر المطاف إذ أن انفصالها المعنوي عن الجماهير والطبقات الواعية سياسيًا من الشعب كان ضربة قاضية لها، فلم تعد الملكية على ثقة من ولاء العناصر التي تمارس من خلالها فرض إرادتها على البلاد؛ مثل الموظفين والجيش وحتى رجال الشرطة.

ومن سخرية الأقدار أن تواصل الملكية دعمها لزيادة تعداد صفوف الطبقة التي أصبحت الطبقة الأشد عدائية لوجود الملكية وهي طبقة المتعلمين وشبه المتعلمين، والحق أن الملكية لم تجد أمامها خيارًا آخر، فعملية توسيع نظام المدارس التي بدأت في العشرينات لم يعد بالإمكان وقف عجلة تقدمها أو إعاداتها إلى نقطة البداية. وكان المجتمع يضفي مكانة ومركزًا لا يستهان بهما على كل من ينال درجة علمية وخاصة الدرجة الجامعية. وما إن يحصل بعض العراقيين على تعليم أعلى حتى يسارع الآخرون بأعداد أكبر إلى المطالبة

بإلحاح يمنحهم الفرصة نفسها. ولم يعد بإمكان الحكومة الآن أن تدعي عدم توافر الأموال الكافية لتغطية التكاليف، فاحتياجات المجتمع الذي بدأ بتطور لابد من تلبيتها أيضًا. وارتفع عدد طلاب المعاهد الحكومية من ٩٩ طالبًا في ١٩٢١/ ١٩٢٢ إلى ١,٢١٨ عام ١٩٤٠/ ١٩٤١ وإلى ٨,٥٦٨ في ١٩٥٨/ ١٩٥٩، كما ارتفع عدد طلاب المدارس الثانوية من ٢٢٩ إلى ١٣,٩٦٩ ثم إلى ٧٣,٩١١ في السنوات نفسها[٧٦]، وأحرزت المدارس الابتدائية التقدم ذاته، إلا أن التقدم النوعي لم يكن على جميع المستويات تقدمًا يثير الإعجاب. ومع كل ما تقدم بقي في عام ١٩٥٨ أكثر من ٦/٧ ستة أسباع السكان أميين. ويجب علينا هنا أن نؤكد على عامل آخر وهو أن الملكية بتفضيلها و أنحيازها إلى أعداد أكبر فأكبر من العراقيين على الجماهير الأمية، كانت تمنحه مكانة تماثل الطبقة الوسطى لكن دون أن تؤمن لهم مداخيل الطبقة الوسطى. وهنا يكمن أحد أسباب الاهتياج والقلقلة التي أصبحت سمة متكررة من سمات المدن والبلدان في العقد الأخير من الملكية.

أصبح من الواضح أن التوسيع المستمر للطبقة المتعلمة كان يعني الاضمحلال المستمر للولاءات التقليدية إلا أنه لم يعد يعني الآن بالضرورة النمو المستمر للمشاعر الوطنية، وذلك لأن هذا التوسع أصبح مرافقًا، كما نوهنا من قبل، مع تيارات عقائدية جديدة وخاصة الشيوعية.

وبرزت للوجود عملية أخرى في فترة الملكية لم تكن تقل عن سابقتها في محو الولاءات التقليدية وخلق روابط جديدة: وهي التطور السريع للحياة المدينية، فسكان بغداد الكبرى تبعًا لسجلات الإحصائات الرسمية (انظر جدول ٢) الذين قُدِّر عددهم بحوالي ٢٠٠,٠٠٠ في ١٩٢٢ ارتفع تعدادهم إلى ٥١٥,٤٥٩ نسمة في ١٩٤٧ وإلى ٧٩٣,١٨٣ في ١٩٥٧. ومرت البصرة كما يبدو بتغيرات ديمغرافية مشابهة إلا أن نسبة الازدياد في الموصل لم تبلغ التسارع نفسه. وقد لا يكون التعداد الذي أجرته الحكومة دقيقًا تامًا أو شاملاً إلا أن الازدياد السريع لسكان العاصمة وفي ميناء العراق هو أمر مؤكد.

الجدول (٢) سكان بغداد والموصل والبصرة (١٩٠٨-١٩٧٧)

السنة	بغداد (أ)	الزيادة النسبية	الموصل	الزيادة النسبية	البصرة	الزيادة النسبية
١٩٠٨ (ب)	١٥٠,٠٠٠					
١٩٢٢ (ج)	٢٠٠,٠٠٠		٧٠,٠٠٠		٥٥,٠٠٠	
١٩٣٥ (د)	٣٥٠,٠٠٠		١٠٠,٠٠٠		٦٠,٠٠٠	
١٩٤٧ (هـ)	٥١٥,٤٥٩		١٣٣,٦٢٥		١٠١,٥٣٥	
١٩٥٧ (و)	٧٩٣,١٨٣	٥٣,٩	١٧٨,٢٢٢	٣٣,٤	١٦٤,٩٠٥	٦٢,٤
١٩٦٥ (ز)	١,٤٩٠,٧٥٦	٨٧,٩	٢٦٤,١٦٤	٤٨,٢	٣١٠,٩٥٠	٨٨,٦
١٩٧٧ (ح)	٢,٦٠٠,٠٠٠		٤٥٠,٠٠٠		٥٥٠,٠٠٠	

(١) ضمن دائرة قضاء محافظ العاصمة.

المصادر:

(ب) تقدير وارد في كتاب حبيب ك. شيما ولاية بغداد La Province de Bagdäd (١٩٠٨) ص. ١٦٥.

(ج) تقدير رسمي كتاب العراق السنوي (١٩٢٢) ص ٤٤. Al-Iraq year Book .

(د) تقدير في «دليل المملكة العراقية لسنة ١٩٣٥-١٩٣٦». ص(٩٧).

(هـ) الإحصاء السكاني الرسمي لعام ١٩٤٧. قدم هذه المعلومات للمؤلف الدكتور فؤاد مسّي من الدائرة العامة للإحصاء.

(و) الإحصاء السكاني الرسمي لعام ١٩٥٧، العراق، وزارة الداخلية، الدائرة العامة للإحصاء. «المجموعة الإحصائية لتسجيل عام ١٩٥٧» ولايتي بغداد والرمادي ص. ١٦٨. وولايتي العمارة والبصرة، ص ١١٢ وولايتي الموصل وأربيل ص(١٦٨).

(ز) الإحصاء السكاني العام الرسمي ١٩٦٥، العراق، وزارة التخطيط Annual Abstract Of Statistics, 1969, ص. ٤٤، ٥٢ و٥٩.

(ح) تقدير تقريبي.

لا شك فيه ومرده كما ذكرنا سابقًا إلى الهجرة التي لم يسبق لها مثيل لرجال القبائل -الفلاحين من الأرياف. ونجم عن هذه التحركات الداخلية الكبيرة بلا ريب توتر وصراعات واضطراب في التوازن الاجتماعي إلا أنها ساهمت بالتأكيد في تقريب صفوف العراقيين وربطهم بروابط أوثق فيما بينهم.

وانعقدت أواصر عديدة ملموسة وغير ملموسة بين العراقيين من خلال تطور وسائل الاتصال بما فيها الهاتف الآلي بين بغداد والبصرة وعبر محطة إرسال لاسلكية قوية في (أبو غريب) ومحطة تلفزيون عصرية في العاصمة بالإضافة إلى «أصوات الإذاعات» القادمة من الخارج.

أصبح من الواضح من كل ما تقدم أن الملكية في الفترة بين ١٩٢١-١٩٥٨ أصبحت إلى حد ما تقف حجرة عثرة في طريق توحد العراقيين سواء أكان ذلك طوعًا منها أو اقتضته الضرورة أو كان مباشرًا أو إن كان نتيجة عمليات بدأت الملكية بتحريكها أو أنها وجدت نفسها متورطة بها ـ ولكنها في الوقت نفسه ساهمت إلى حد بعيد في إعداد العراقيين لتقبل الشعور القومي.

ولكن علينا إلا ننسى هنا أن المجتمع العراقي الآخذ في التشكُّل بدأت جذوره تمتد أيام المحن والأزمات وفي ساعات الخطر الداهم والمعاناة المشتركة ومن خلال ارتعاشات الجماهير المهتاجة وانفجارات غضبها: وإذا ما كان هذا المجتمع الذي ما زال جنينًا سيرص صفوفه في المستقبل ويحتفظ بهويته المستقلة ستبدو انتفاضة ١٩٢٠ وحرب ١٩٤١ ووثبة ١٩٤٨ وانتفاضة ١٩٥٢ وثورة ١٩٥٨ رغم أنها تخل من جوانب شقاق وخلافات، كمراحل في مسيرة تقدم نحو الوحدة الوطنية.

كانت فكرة الوطنية أو القومية ما تزال فكرة ضعيفة جدًا في ١٩٥٨ بكل تأكيد، وهي لم تزل حتى الآن خارج نطاق مدارك جماهير الفلاحين. كما أن تأثير العادات والأعراف القديمة ـ إن تضاءل إلى حد بعيد ـ ما يزال قائمًا في المدن. ومما يثير الاهتمام فعلاً هو أن بعض فلاحي القبائل الذين انفصلوا عن شيوخهم وهاجروا إلى بغداد ليبدأوا حياة جديدة، تجاهلوا القوانين المدينية ودخلوا في أحلاف مكتوبة تلزمهم بتنظيم مسلكهم وتسوي

خلافاتهم حسب العادات القبلية القديمة. لا ريب أن سيكلوجية النظام القديم وطرقه ـ وهو نتاج قرون طويلة ـ ما تزال كامنة في حياة شرائح واسعة من الناس ولن تختفي بسهولة، إلا أن الأمر الأكثر أهمية هنا هو أن الولاء الوطني الجديد ما يزال غاضباً غير محدد المعالم وغير متأكد من المنحى الذي سيتجه فيه (أهي العراقية أو الوحدة العربية) وهو ما يزال غير مقبول بالنسبة للأكراد، ولم يتمثله الشيعة بشكل كاف، وإذا ما قورن بالولاءات القديمة يبدو مفتقراً إلى النظم الأخلاقية المعيارية وإلى الحميمية الدافئة وإلى الدعم العاطفي طويل الأمد.

الهوامش

١-انظر: سليمان فائق (حاكم ولاية عثمانية ووالد رئيس الوزراء العراقي الأسبق حكمت سليمان)، «تاريخ بغداد» ترجمة عن التركية موسي كاظم نورس (بغداد ١٩٦٢) (ص ١٧٤)

٢- انظر إسماعيل حقي بيه بابان زادة «From Istanbül to Baghdäd»(1910)

ترجم هذا الكتاب كاملاً في Revue du Monde Musulman, XIV: 5 (May1911

وللرجوع إلى البيت المذكور انظر ص٢٥٥

٣- «انصر الدين ! يا محمد !»

٤-هذا شعار سني بالتأكيد وكان المتظاهرون يستخدمونه مثلا في ١٦ أكتوبر عام ١٩٠٠ في هتافاتهم ضد غزو إيطاليا لطرابلس، انظر «لغة العرب» ٩ أكتوبر ١٩٠٠، وأوردته Revue du Monde Muslm السنة السادسة XVIII (فبراير ـ مارس ١٩١٢) ٢٢٣-٢٢٤.

٥- الولاية: كانت التقسيم الإداري العثماني.

٦- انظر حنًا بطاطو The Old Social and the Revolutionary Movements of Iraq (Princetion, 1978), p.77.

٧- انظر المصدر السابق ص ٦٨.

٨- فريق المزهر آل فرعون «الحقائق الناصعة في الثورة العراقية سنة ١٩٢٠ ونتائجها» (بغداد ١٩٥٢) الجزء الأول ص ٢٢.

٩- فمثلاً الأوزان في العراق كانت الطغار (٢٠٠٠ كغ) والوزنة (١٠٠ كغ) والمن الكبير (٢٤ كغ) والمن الصغير (١٢ كغ) والأوقية (٢ كغ). بينما كانت الأوزان في المدن الأخرى مختلفة رغم أنها تحمل الاسم ذاته. فالوزنة في الحلة تساوي (١٠٢,٥٦٥كغ)

وفي الديوانية (١٠٨,٨٣٥ كغ) وليس (١٠٠ كغ) كما في بغداد. وكذلك الطغار في البصرة كان يساوي (١٥٣٨ كغ) وليس (٢٠٠٠ كغ) كما هو في بغداد، انظر «دليل المملكة العراقية» (بغداد ١٩٣٥) ص ٥٩-٦٠.

١٠- فمثلاً كانت معدلات تحويل ضرائب القمح في عام ١٩٢١-١٩٢٢ (أي المعدلات التي تتحول فيها الضرائب المفروضة من الصنف ذاته إلى نقد والتي تعكس الأسعار السائدة) كانت ٢٥٠، ٣٨٤، و ٤٠٠ روبية لكل طن في مقر ولاية بغداد والموصل والبصرة على التوالي. انظر بريطانيا العظمى:

Report... on the Administration of Iraq for April 1922-March 1923 (London, 1924), p. 102.

١١- لذلك تبدو العملة الإيرانية قبل الحرب العالمية الأولى أوسع انتشاراً من استخدام العملة التركية في مناطق العراق الكردية. انظر

Vital Cuiner, la Turquide d'Asie (Paris, 1894) III 38-39

في البصرة كانت النقود الهندية والإيرانية شائعة الاستعمال. انظر بريطانيا العظمى، وزارة الخارجية، القسم التاريخي:

Arabia Mesopotamia... (London, 1919), pp.119-120

كانت العملة الرسمية بالطبع هي العملة التركية.

١٢- استلمت هذه الحكومة زمام السلطة بعد ثورة ١٩٠٨ في تركيا.

١٣- سلالة النبي.

١٤- أصحاب الأراضي.

١٥- انظر (سليمان فيضي): «في غمرة النضال» (بغداد ١٩٥٢) صفحة ٧٨. يفصح هذا الاعتراض بالطبع عن وعي طبقي.

١٦- انظر بطاطو The old social classes الفصل الرابع.

١٧- كان اليهود يقطنون قسمًا من هذا الحي.

١٨- كانت بعض العائلات المسلمة تعيش في هذه الأحياء. كان لعائلة الباشاتي السُّنة منازل في رأس القرية.

١٩- كان لعدد من العائلات الدينية المعروفة منازل هنا مثل عائلة الجيلاني التي كانت تعيش في (باب الشيخ) لأن مقام القادرية الذي بني لإحياء ذكرى أسلافها، وكذلك ذكرى الشيخ عبد القادر الجيلاني كانت في ذلك الحي.

٢٠- (الكسبة) هو تعبير يطلق على الناس الفقراء الذين ليس لديهم عمل منتظم والذين يكسبون عيشهم من القيام بأعمال متفرقة.

٢١- أحاديث مع كامل الجادرجي وقاسم حسن وجميل كبة وغيرهم من البغداديين في مناسبات عدة.

٢٢- موسى بن جعفر الخادم ومحمد بن علي الجواد. كان الأئمة في أعين الشيعة الحكام الشرعيين الوحيدين والفقهاء.

٢٣- لمزيد من المعلومات حول النقطة الأخيرة انظر محمد شكري الألوسي (تاريخ مساجد بغداد وآثارها (بغداد ١٩٢٧) ص (٢٦).

٢٤- كان هناك مثل هذه الأمثلة حتى في نهايات الثلاثينيات. فمثلاً عائلة البهّاش الكبيرة كانت تملك شارعًا بأكمله في حي «المشراق» في تلك المدينة، وكان أفرادها يعملون غالبًا كصيَّاغ وتجار في تبديل العملات. انظر: جعفر بن الشيخ باقر المحبوبة النجفي «ماضي النجف وحاضرها» (صيدا: ١٩٣٤) الجزء الأول صفحة ٢٠١.

٢٥- كانت «الملّة» مجموعة دينية معترف بها رسميًا.

٢٦- انظر:

Great Britain, Reports of Administration for 1918 of Divisions and Districts of the Occupied Territories of Mesoptamia (1919), I, 68.

٢٧- كلمة «الفصل» تعني حرفيًا الحكم في النزاعات إلا أنها تشير هنا إلى «مال الديه» أي المال الذي يدفع لقاء سفح الدم بدلاً من أن يدفع مقابله دم وبهذا يمحي الثأر.

٢٨- كان (صبحي) شيخ الحي أو رئيسه.

٢٩- لمراجعة نص الدستور انظر:

Great Britain, Reports of Adminsitration for 1918, I, III

٣٠- انظر: .

Great Britain, (confidential) personalities. Iraq (Exclusive of Baghdad and Kadhimain) (1920) p.121.

٣١- انظر: المرجع السابق صفحة ١٠١.

٣٢- انظر:

Great Britain, Foregin Office, Fo 195/2308, Report By H.E. Wilkie Young. Mosil, acccompayning dispatch of 28 January 1909. Fo text of report. See also: Middle Eastern Studies VII. No.2 (May 1971) 229ff 529

٣٣- انظر «لغة العرب»، ١٩ أكتوبر ١٩١١، نقلتها دورية:

Revue du Monde Muslman, 6th year, XVIII (Febrauary-March 1912). In review of the Arab press section, p. 223, note.

٣٤- انظر: بابان «from istänbul to baghdäd» ص٢٥٦.

٣٥- الواجبات ملخصة في:

Report by His Britannic Majesty's Government to the Council of the league of mations on the adminstration of iraq for the year 1926 (London 1927), p. 37.

صدرت الأحكام عن الحكومة العثمانية التي حددت بنفسها تلك الواجبات. وقد تكون هذه الأحكام من جهة أخرى مجرد انعكاس ممارسات اعتادت «الأصناف» القيام بها.

٣٦- انظر بطاطو the old social class ص (٧٣)

٣٧- انظر المرجع السابق ص. (٢٤٠)

٣٨- حفيد الرسول

٣٩- انظر علي البازرغان «الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية» (بغداد ١٩٥٤) ص (٩٠) و(٩٤) وكذلك

Great Britain, Review of the Civil Adminstration of Mesoptamia (London 1920) p.140.

٤٠- انظر:

Great Britain, Foreign office, Fo 406/636/862/693 letter of 4 December 1928 From Sir H. Dobbs, Baghdad, To Mr Amery , London.

٤١- ازداد عدد طلاب المدارس الابتدائية الحكومية من ٨٠٠١ في ١٩٢٠-١٩٢١ إلى ٨٩,٤٨٢ في ١٩٣٩-١٩٤٠ وازداد عدد طلاب المدارس الثانوية الحكومية من ١١٠ إلى ١٣,٩٥٩ في الفترة نفسها: العراق، وزارة التربية «التقدير السنوي عن سير المعارف». . (بغداد ١٩٥٧) ص (٤٣) و (٥٤)

٤٢- للاطلاع على نص المذكرة التي كتبت في مارس ١٩٣٣ انظر:

عبد الرازق الحسيني، «تاريخ الوزارة العراقية» (صيدا ١٩٥٣) الجزء الثالث، ص. ٢٨٦-٢٩٣ وللرجوع إلى التصريح الوارد سابقًا انظر صفحة ٢٨٩.

٤٣- أدين بهذه الفكرة إلى كامل الجادرجي من الحزب الديمقراطي الوطني: محادثة شفهية في فبراير ١٩٦٢.

٤٤- عن مذكرة فيصل الأول السرية في مارس، ١٩٣٣ انظر:

الحسني «تاريخ الوزارة» الجزء الثالث، ص ٢٨٨.

٤٥- انظر المرجع السابق.

٤٦- انظر المرجع السابق.

٤٧- انظر:

Stephen H. Longrigg, Iraq 1900 to 1950. "A Political, Social and Economic History" (Oxford, 1953) p. 246.

٤٨- انظر المرجع السابق.

٤٩- انظر:

Great Britain, Foreign Office, Fo 371/200, 3/ E 6797/ 1419/93, Minutes by J. G. Ward of 30 October 1936.

٥٠- انظر:

Great Britain, Foreign Office, Fo 371/23217/ E 2372/ 72/93, Quarterly Rebort No. 26 by the British Military Mission on the Iraqi Army and Royal Iraqi Air Force for the Quarter Ending 28 February 1939.

٥١- انظر:

Great Britain, Foreign Office, Fo 371/20796/ E 44/14/93, letter of 22 December 1936 from Sir A. Clark Kerr, Baghdad, to Anthony Eden, London.

٥٢- انظر:

Great Britain, Naval Intelligence Division, Iraq and the Persian Gulf (1944), pp. 581 and 583.

٥٣- كان الضباط الشريفيون السابقون ضباطًا عراقيين في الجيش العثماني تخلوا في أثناء الحرب العالمية الأولى عن القضية العثمانية ووضعوا أنفسهم في خدمة عائلة الشريف حسين في مكة وخاصة في خدمة ابنة فيصل الذي كان يخوض ثورة نشطة ضد الأتراك.

٥٤- كان لنوري السعيد وصهره جعفر العسكري -الذي كان ضابطًا من الشريفيين السابقين- أتباع في الجيش منذ العشرينيات وقد استخدما مكانتهما لمحاربة نفوذ ياسين الهاشمي على الجيش وهو أيضًا جندي/ سياسي.

٥٥- يشير مصطلح «الطبقة الوسطى» كما نستخدمه في هذه الصفحات إلى هذا الجزء المكون من المجتمع الذي هو متعدد في وظائفه إلا أنه يشترك في أن له دخلاً متوسطًا ومكانة متوسطة والذي يضم التجار والبائعين وأصحاب الأراضي وضباط الجيش والطلبة وأصحاب المهن والموظفين والمستخدمين في الشركات الخاصة. ومن الخطأ التفريق إلى حد كبير بين قطاع وآخر في هذه الطبقة، مثلاً بين ضباط الجيش والبائعين أو أصحاب الأراضي إذ علينا ألا ننسى أن الوحدة الحقيقية لهذه الطبقة ليست الفرد بل العائلة وأن أفراد العائلة الواحدة في الطبقة الوسطى يمتهنون مهنًا مختلفة. لذلك نجد أنه من بين الخمسة عشر عضوًا في اللجنة العليا للضباط الأحرار والتسعة أعضاء من لجنة احتياطي الضباط الأحرار الذين أعدوا انقلاب ١٤ يوليو ١٩٥٨ كان هناك سبعة وستة على التوالي من أبناء التجار أو المقاولين أو ملاك الأراضي الصغار. كما كان العقيد صلاح الدين الصباغ وهو الروح المحركة لعناصر الجيش ذات النزعة السياسية في السنوات ما بين ١٩٤٨-١٩٤١ كان أيضًا ابن تاجر ومالك أراضي. انظر كتابه «فرسان العروبة في العراق» (دمشق ١٩٥٦) ص ٢١٠.

٥٦- كان الضباط الشريفيون السابقون أصلاً من أصول متوسطة الحال أو أكثر فقرًا إلا أن معظمهم أصبح في ذلك الوقت من الملاّك وجزءًا من النخبة السياسية رغم أنهم لم يحظوا بقبول كامل على الصعيد الاجتماعي من قبل العائلات العريقة.

٥٧- محادثات الملك غازي مع السفير البريطاني. انظر:

Great Britain, Foreign Office, Fo 371/ 21846/ E 172/ 45/ 93. letter of 25 December to Anthony Eden, London.

٥٨- لمراجعة هذه الإحصاءات انظر:

ضابط الأركان المتقاعد محمود الدرة: «الحرب العراقية- البريطانية عام ١٩٤١» (بيروت ١٩٦٩) ص٢٤٣.

٥٩- انظر: العراق، وزارة الاقتصاد، الدليل الإحصائي ١٩٤٣ (بغداد ١٩٤٥) ص٢٩-٣٠.

٦٠- انظر: الدرة «الحرب. . .» ص٤٢٠.

٦١- انظر:

Colonel Gerald de Gaury, three kings in Bagdad, 1921- 1958 (London, 1961) p. 146.

٦٢- انظر ضابط الأركان المتقاعد صالح صائب الجبوري (رئيس الأركان الأسبق في الجيش العراقي) «محنة فلسطين وأسرارها السياسية والعسكرية» (بيروت ١٩٧٠) ص١٤٢- ١٤٤.

٦٣- انظر الجدول (٤١- ١) في بطاطو «The Old Social Classes».

٦٤- انظر بطاطو «The Old Social Classes» الفصل ٢٢.

٦٥- انظر المرجع السابق ص٣٠.

٦٦- انظر المرجع السابق فصل ٣٩.

٦٧- انظر المرجع السابق ص١٣٢، ١٤٢، ١٥٠، ٤٧٠.

٦٨- انظر المرجع السابق ص٦٨٠.

٦٩- انظر:

Great Britian, Naval Intelligence Division, Iraq and the Persian Gulf. p. 562.

٧٠- انظر:

Lord Salter, "The Development of Iraq, A Plan of Action" (Baghdad, 1955) p. 61.

٧١- للعودة إلى إحصاء ١٩٢٠ انظر:

Great Britain, Review of the Civil Administration of Mesopotamia (1920), p.61.

للعودة إلى الإحصاءات الأخرى انظر: العراق، وزارة المالية، «ميزانية الحكومة العراقية للسنة المالية ١٩٣٨»، Consolidatef Statement Q. P. 14,

وكذلك: العراق، «الوقائع العراقية»، رقم ١٤١٢٢ في مارس ١٩٥٨،

Schedule Q of General Budget Law for the Financial Year of 1958.

وتضم هذه الإحصاءات أعداد المعلمين ولكنها تستثني الموظفين الأجانب والمستخدمين العراقيين أي العاملين في وظائف لا تقاعدية لها.

٧٢- تضم هذه الإحصاءات الموظفين الأجانب، لكنها تستثني المستخدمين غير الفنيين، الذين وصل عددهم إلى ٤,٦٣٣ عام ١٩٢٧ وإلى ٦,٨٠٠ عام ١٩٣٧ وإلى ١١,٧٩٨ عام ١٩٥٧. كان عدد الضباط والموظفين والمستخدمين في المرفأ من أجانب وعراقيين ٤٢٧ عام ١٩٢٠ و٤٠٢ عام ١٩٣٠، وليس لدينا إحصاءات حول السنوات التالية. انظر:

Great Britain, Review of the Civil Administration, p. 122, Great Britain, Special Report... on the Progress of Iraq during the Period 1920- 1931 (London, 1931), pp. 168 and 176; Iraq, ministry of Economics, Statistical Abstract... for the years 1927/28- 1937/38, p.111, and Iraq, Ministry of Planning, Statistical Abstract, 1959, p. 317.

٧٣- انظر:

Great Britain, Review of the Civil Administration, p. 122, and Iraq, ministry of Economics, Statistical Abstract, 1943, p. 24, and 1958, p. 170.

٧٤- انظر الجدول ٦- ٢ في بطاطو «The Old Social Classes».

٧٥- انظر: المرجع السابق.

٧٦- ارتفع أيضًا عدد العراقيين الذين بعثوا إلى الخارج لمتابعة دراستهم العليا من ٩ عام ١٩٢١/ ١٩٢٢ إلى ٦٦ عام ١٩٣٨/ ١٩٣٩ و٨٥٩ عام ١٩٥٨/ ١٩٥٩ وللرجوع إلى كامل الإحصائيات باستثناء ما يتعلق منها بعام ١٩٥٨/ ١٩٥٩ انظر: جدول ١٧-٥ في بطاطو «The Old Social Classes».

الجزء الرابع

منذ الحرب العالمية الثانية

١٩٣٩ - ١٩٩٣

مقدمة

ماري ويلسون

بدأ ظهور دول جديدة بعد الحرب العالمية الأولى في تركيا ومنطقة الهلال الخصيب وشبه الجزيرة العربية، وقيام مملكة جديدة في إيران وحصول مصر على إستقلالها، وكأنه نذيرٌ بشرق أوسط جديد تمامًا. ومع ذلك جرت أحداث كثيرة في فترة ما بين الحربين العالميتين على صعيد الحياة الاجتماعية والسياسية لم تكن جديدة كلية. ويتناول هذا الجزء تلك التغيرات الاجتماعية والسياسية في المنطقة والتي بدأت منذ الحرب العالمية الأولى وحطمت قوالب الأنماط السياسية والبنى الاجتماعية التي تأسست في القرون الأخيرة من الحكم العثماني. وتتضمن هذه التغيرات استلام طبقات جديدة زمام السلطة، والتغيرات الناجمة عن ذلك في العقائد الفكرية، وكذلك خلق دولة إسرائيل، والتوجه الجديد للشرق الأوسط على ضوء البنية المتبدلة للسياسة العالمية.

جاء إنشاء دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨ كهزيمة لم تستطع الطبقات الحاكمة القديمة في العالم العربي -الوطنية منها وغير الوطنية- الصمود أمامها. وكانت مصر أول من انهار، إذ أطاحت ثورة عام ١٩٥٢ بملوكها وأحزابها الوطنية، الذين ولوا إلى غير رجعة. وعلى الرغم من أن الملوك والأحزاب الوطنية على حد سواء حاولوا انتزاع السلطة من يد بريطانيا إلا أنهم في الوقت نفسه تعاونوامع البريطانيين أيضًا، وبعد سقوطهم بدأ الإنكليز يفتشون عن حليف جديد وأدى ذلك في عام ١٩٥٦ إلى انفجار أزمة قناة السويس.

أصبحت أحداث أزمة السويس وتحالف بريطانيا وفرنسا وإسرائيل للنيل من حكومة مصر الثورية وزعزعة ثقة الشعب بها، أحداثًا معروفة لدى الجميع. ويبحث رشيد الخالدي في الورقة الإفتتاحية في هذا الجزء في النتائج التي ترتبت على أزمة السويس. خرجت مصر من هذه الأزمة -خلافًا للنية التي بيتها المتآمرون- ظافرة إذ احتلت مركز العالم العربي دون منازع وأصبح جمال عبد الناصر هو الشخصية المتميزة في المنطقة. وأصبحت القومية

العربية التي نادى بها ناصر هي العقيدة السائدة. كما أسهمت أزمة السويس في تقريب الشرق الأوسط من البنية الجديدة للسياسة العالمية التي تسيطر عليها الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي. وبعبارة أخرى، كانت أزمة السويس مؤشرًا على نظام إقليمي ودولي جديد في الشرق الأوسط. كانت الثورة المصرية قبل السويس حدثًا هامًا، ولكنها أصبحت بعد السويس الحدث السياسي الأول في تلك الفترة.

يعتبر الخالدي أن أهم نتائج أزمة السويس وأعمقها أثرًا هو تأثيرها على الصراع العربي -الإسرائيلي. ففي ختام مقاله يقول: «بعد السويس تحوِل... من نزاع متصل أساسًا بحسم ملكية فلسطين... إلى نزاع بين الدول حول مسألة السيطرة على المنطقة». زاد هذا التحول في جوهر الصراع من أهمية الجيش في الدول العربية وفي إسرائيل، وفي الوقت الذي أصبح الشرق الأوسط بعد السويس متطورًا عسكريًا أكثر فأكثر بدأ الجيش يلعب دورًا أكبر في السياسة.

كانت هزيمة الدول العربية في حرب ١٩٦٧ ضد إسرائيل هي التي كشفت النقاب عن نقاط الضعف العسكرية للحكومات المصرية والسورية والعراقية والأهم من ذلك -استنادًا إلى بيكارد- عن نقاط ضعف محاولات الضباط لتحسين الأوضاع الاجتماعية. ومع ذلك جاءت السبعينيات وجاءت معها فترة من الاستقرار في مصر وسورية والعراق. وانتقلت السلطة بهدوء وسلاسة من عبد الناصر إلى السادات ثم إلى مبارك في مصر، كما استلم زمام الحكم في سورية رجل قوي واحد منذ ١٩٧٠ وكذلك الأمر في العراق منذ ١٩٦٨. إلا أن سيادة هذه الدول في المنطقة انحسرت كما انحسر وميض جاذبية القومية المتطرفة. وبرز بدلا منها نموذج المملكة العربية السعودية بمساعدة ثروتها النفطية المتزايدة.

إن إحدى البدع التي ابتكرها القرن العشرون هو توحيد الأراضي داخل الجزيرة العربية ضمن دولة واحدة وقيام هذه الدولة برسم حدود لها والالتزام بها. ويرى غسان سلامة في تحليله أن هذا الأمر الشاذ إنما جاء برسم نتيجة لتضافر ثلاثة أحداث تاريخية:

«الصلة الوهابية التي أعطت آل سعود عقيدة تخطت حدود القبلية، لاستغلالها في اندفاعهم لإقامة إمارة دائمة»، ثم إنشاء الدول المجاورة (الأردن والعراق في الشمال

والكويت والإمارات المتصالحة وعدن في الشرق والجنوب) التي تضمن أمن حدودها قوة عسكرية متفوقة، وأخيراً اكتشاف النفط واستغلاله مما ضمن وجود مورد عائدات محلي لبناء الدولة والحفاظ على بقائها.

أنشئت بنية الدولة في المملكة السعودية استجابة لعلاقتها مع العالم الخارجي التي فرضتها مواسم الحج وصناعة النفط. فالقوات المسلحة كانت لها أهميتها في الدولة السعودية إلا أنها لا تماثل بأي حال من الأحوال أهمية القوات بالنسبة لجوهر الحكم في دول مثل مصر وسوريا والعراق. والفئة الأساسية لروح الدولة السعودية هي فئة «العلماء» المرتبطة بالعائلة المالكة بعلاقات المصاهرة وبصلات قديمة من الروابط. ولكن المشكلة تكمن هنا، إذ أن الثروة التي نجمت عن النفط قد خلقت ثقافة مادية تتنافى مع العقيدة الوهابية التي تعتبر القاعدة الأيديولوجية للدولة السعودية. وقد عبَّر سلامة، الذي كتب مقاله في الثمانينات، عن ارتيابه في إمكانية ظهور طبقة وسطى جديدة تتحدى العقيدة الحاكمة وتطالب بنصيبها في السلطة: «إن الانقسامات القبلية والإقليمية ماتزال حادة وعميقة».

وقد يكون الحكم نفسه قد انطبق يومًا على إيران قبل ثورة ١٩٧٨ - ١٩٧٩. فالانقسامات القبلية والإقليمية كانت وما تزال عميقة وقوية إلا أن في إيران في عددًا أكبر من السكان، وجماهير مدينية أكثر بالإضافة إلى طبقة وسطى أكبر يزداد استياؤها يومًا بعد يوم. إلا أن الذي صنع الثورة الإيرانية لم يكن طبقة وسطى تُعرّف تعريفًا محدودًا بأنها الطبقة التي تلقت تعليما «عصريًا» وازداد تلهفها للحصول على عمل وعلى سلطة سياسية لا تتناسب مع تدريبها وطموحاتها؛ بل لقد قامت الثورة الإيرانية على يد قوى تحالفت فيما بينها مع الطبقة الوسطى العصرية -التي تلقت تعليمًا دينيًا وضمت منتجي السلع المحلية وبائعيها ومستهلكيها. كانت هذه القوى خفية إلى حد كبير عن أعين أولئك الذين يترقبون أن تبرز التحديات السياسية من ضمن صفوف الطبقة الوسطى ممثلة بالجيش. وهكذا جاءت ثورة ١٩٧٨ -١٩٧٩ كمفاجأة صعقت العديد من الإيرانيين والغربيين على حد سواء.

وتلقي (نيكي كيدّي) نظرة مطولة على الثورة ويقارنها بانتفاضات سابقة وقعت في إيران وبثورات أخرى قامت في العالم. وتتضمن الأمثلة الخارجة عن المألوف في إيران

أهمية رجال الدين المتطرفين في عملية الثورة، وانعدام شأن الفلاحين نسبيًا وعدم أهميتهم، وسهولة نفاذ الجماهير الثورية إلى المدن الإيرانية. وإن أكثر المقارنات لفتًا للنظر هي تلك المقارنة التي عقدتها (كيدّي) بين الثورة الدستورية في ١٩٠٥ - ١٩١١ والثورة الإسلامية في ١٩٧٨ - ١٩٧٩. فقد كان هدف الثورة الدستورية -على الرغم من الدور القيادي الذي لعبه «العلماء» فيها- إقامة دستور على الطراز الغربي وقد أدت في النهاية إلى صبغ القانون والحكومة بطابع علماني أكبر. في حين أن الثورة الإسلامية انتهت بإقامة جمهورية إسلامية لها طرازها الخاص على الرغم من التغيرات التي طرأت في السبعينيات وكانت نتيجتها إضفاء طابع غربي أكبر على التعليم والقانون والحكومة والثقافة والاقتصاد.

وترى (كيدّي) أن الفرق بين الثورتين في الشكل والنتيجة يكمن في السياق التاريخي. ففي الثورة الأولى كان العدو هو أسرة قاجار المالكة التقليدية التي لم تبذل جهدًا يذكر في سبيل الإصلاح. وقد ألقى معظم الإيرانيين باللائمة على حكومة القاجاريين الضعيفة التي أتاحت لبريطانيا وروسيا المجال لممارسة نفوذ لا مبرر له على الشئون الإيرانية. ومن هنا كان بإمكان الثورة الدستورية أن تضع هدفًا لها هو إنهاء النفوذ الأوروبي المفرط من جهة وإصلاح الحكومة حسب المعايير الأوروبية من جهة أخرى وسعت الثورة الثانية لكبح جماح أسرة مالكة استخدمت الأسلوب الغربي لزيادة سلطتها على حساب جميع الروابط الاجتماعية ،الثقافية والاقتصادية والسياسية الأخرى بين أفراد الشعب. كما كانت هذه الأسرة المالكة، الأسرة البهلوية -تعتبر أشد تورطًا مع القوى الأجنبية (الغربية) من الأسرة القاجارية وأكثر إيذاءً منها لإيران. ومن هنا تبنت ثورة ١٩٧٨ - ١٩٧٩ لغة نبذت البهلويين والغرب معًا. هذه اللغة هى لغة (المذهب الشيعى).

وأخيرًا تذكر (كيدّى) نقطة هامة وهى أن الثورة الإسلامية لم تكن ثورة أصولية أو تقليدية بحتة؛ فبقدر ما كانت ثورة نقلت زمام السلطة من فئة إلى فئة أو من طبقة اجتماعية إلى أخرى، كانت أيضًا ثورة فى تأويل وتفسير علاقة الدين بالسياسة: «إن فكرة الخميني عن حكم «العلماء» المباشر هى فكرة جديدة على المذهب الشيعي».

جذبت الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ الأنظار إلى الحركات الإسلامية الأخرى في الشرق الأوسط وخاصة التهديد الذي تمثله هذه الحركات على الدول الحليفة أو الصديقة للولايات المتحدة. تبحث (بيناز توبراك) فى مسألة (الحق الديني) في تركيا وتضيف بهذا الفصل الأخير في رواية دور الدين في تشكيل الدولة الذي بدأ برسم خطوطه كل من (أورييل هيد) و (شريف ماردين) في الجزئين الأول والثالث.

إن العلمانية هي المبدأ الجوهري الذي ترتكز إليه (الكمالية) في تركيا، وهي المبدأ الذي تعتمد عليه بشكل ما بقية المبادئ الخمسة لسياسة أتاتورك -الوطنية، الشعبية، الإصلاح، الدولة، الجمهورية. وتقول توبراك في تحليلها إن علمانية (الكمالية) «نجحت في تحويل الإسلام إلى مرتبة أدنى بأن جعلته مسألة إيمان شخصي بحت». ولكن الإسلام دخل من جديد عالم السياسة التركية بعد إنشاء نظام تعدد الأحزاب في تركيا بعد الحرب العالمية الثانية.

إن بروز الإسلام من جديد كان محدودًا في منظوره حسب ما تراه (توبراك) وقد سمح إنشاء نظام الحزبين في تركيا بعد الحرب العالمية الثانية للفئة المتحدية اجتذاب ذلك القسم من الشعب التركي الذي بخسته العلمانية الكمالية حقه، أو الذي وجد فيها إهانة له ولمبادئه. وقد أعلن (حزب الإنقاذ الوطني) الذي ظهر في انتخابات ١٩٧٣، وكأنه في ذلك أحد مصلحي القرن التاسع عشر، أن تركيا لن تعود لمجدها السابق مالم تعد لمبادئ الإسلام. إلا أن الحزب، خلافا لما قد يؤمن به مصلحو القرن التاسع عشر، كان يعتقد بأن العودة إلى الإسلام ستعجل من تسارع حركة التصنيع. وهكذا حاول (حزب الإنقاذ الوطني) «إقامة... نوع من التكافل بين التصنيع والثقافة بأن قدم الإسلام كآلية نفسية تخفف من عبء التصنيع السريع». وتصل (توبراك) من خلال تحليلها للسياسة التركية منذ عام ١٩٥٠ إلى نتيجتين اثنتين: أولاً أن «الانبعاث» الإسلامي في السياق التركي جاء نتيجة لإدخال نظام تعدد الأحزاب، وأن «الإسلام بحد ذاته لم يعد قوة كافية لتعبئة الجماهير».

إن مسألة علاقة الدين بالسياسة هي مسألة تطرح غالبًا عندما يتناول البحث دول الشرق الأوسط التي يشكل فيها المسلمون الأغلبية. وبالفعل هناك شيء من الحقيقة في أن الإسلام يجعل هذه الدول موضع مقارنة فيما بينها أي باختصار يجعلها شرق أوسطية. ونادرًا ما

تنتقل إسرائيل إلى جوارها الإقليمي لغرض المقارنة، ونادرًا ما تعتبر إسرائيل دولة شرق أوسطية باستثناء موقعها الجغرافي.

ويقترح البحث الذي قام به (دافيد ماكدويل) أن خطوط التحليل التي تعتبر بديهية بالنسبة لما يتعلق بالدول العربية وإيران وتركيا تنطبق أيضًا على إسرائيل. فمثلا إسرائيل لا تقل عن جاراتها من حيث أنها دولة في حرب دائمة وأن الجيش الإسرائيلي تخطى حدوده وامتدت سيطرته إلى المجال السياسي خاصة منذ عام ١٩٦٧، وإن لم يتم ذلك بطريقة علنية صريحة كما هو الأمر في بعض البلدان العربية. لذلك فإن طرح السؤال حول دور الجيش في السياسة يتعلّق بإسرائيل كما يتعلق ببعض جاراتها. كما كان للدين أثر في مجريات شئون السياسة والدولة وازداد هذا التأثير كما هي الحال في البلدان العربية منذ عام ١٩٦٧. وهناك على الأخص -استنادًا إلى (ماكدويل)- تيار صهيوني جديد يبرز بوضوح «ويعلق أهمية أكبر بكثير مما فعله تيار الصهيونية العام السابق، على سلوك سبيل الإيمان الديني «لنف بعهد الله».

« وأخيرًا هناك المشكلة الأخرى التي لا تني تجتاح شئون السياسة في الشرق الأوسط كوباء مزمن -وهي مشكلة السلطة وعلاقتها بالمجموعات الأغلبية/ الأقلية، وهي أيضًا إحدى الأوجه المميزة لدولة إسرائيل. فإسرائيل خلقت لتكون دولة يهودية يكون فيها اليهود أغلبية يهودية مع الزمن إذ أخذنا بعين الاعتبار معدل الولادات والهجرات المخيب للأمل. وتتضافر الإهتمامات الديمغرافية بطرق متناقضة مع استمرار احتلال إسرائيل للأراضي العربية التي استولت عليها عام ١٩٦٧، واستنادًا إلى (ماكدويل) ستحدد الطريقة التي تحل بها مسألة الاحتلال، طبيعة الدولة «لا يمكن اتخاذ أية قرارات تتعلق بالعرب الفلسطينيين دون أن تكون لها صلة في الوقت نفسه بمفهوم إسرائيل عن نفسها وبمستقبل الصهيونية».

إن اهتمام إسرائيل بمعدلات الولادة يجعل من موضوع مكانة المرأة في المجتمع موضوعًا أساسيًا بالنسبة للصهيونية. ويبين (أفسانه نجم آبادي) أن «مسألة المرأة» لعبت دورًا أساسيًا في تحديد الدولة في إيران. ولعبت المرأة منذ نهاية القرن التاسع عشر دور رمز الدولة والمجتمع: رمز التخلف في حالة المصلحين في القرن التاسع عشر، ورمز العصرية في حال

الحكم البهلوي، ورمز المصداقية في حال الجمهورية الإسلامية. «في التشكيلات الأولى . . . «كانت المرأة التقليدية» أكثر رموز التخلف وضوحًا . . . ومع السبعينيات في القرن العشرين أصبحت هذه الصورة بالذات التي يطلق عليها (الإفراط في تقليد الغرب) هي منبع جميع الآفات الاجتماعية».

إن انفراد الأسرة البهلوية بقضية (مسألة المرأة) هو ما دفع بالتيارات السياسية المعادية والجمهورية الإسلامية إلى التركيز عليها. وكان اهتمام رضا بهلوي شاه إيران منصبًا على فئة صغيرة من نساء الطبقة الوسطى والعليا المدينية اللواتي حثهن على تحصيل المؤهلات العلمية ليتخذن مواقعهن في مؤسسة الدولة بأن يصبحن معلمات أو موظفات. وقد حول الشاه النساء من مساهمات إلى منتفعات لا نشاط لهن وقد حددت «الدولة سرعة الإصلاحات بالنسبة للنساء وجميع تفاصيلها» بغرض إبراز نوايا الشاه الحميدة وعصريته وليس استجابة لاحتياجات المرأة ومصالحها التي طالبت بها. وقد استقى الشاه رؤيته لمفهوم «العصرية» و«المرأة العصرية» من الغرب تمامًا كما كان يتلقى أسلحته من الغرب. وقد أجمعت تيارات المعارضة كلها على عداء الإمبريالية وبما أن « الفساد الأخلاقي كان يعتبر محور المخططات الإمبريالية . . فإن النساء أمهات وزوجات . . . يتحملن مسئولية كبيرة في تعزيز الأخلاق الكريمة الصحيحة . . . وتقرير مستقبل البلاد السياسي».

«إن الرؤيا المحددة للمصداقية التي طبعت الثورة والحكومة التي جاءت بعدها، بطابعها أدخلت رموزًا مثل (الحجاب) من جديد إلى القاموس السياسي وشحنتها بمعنى جديد وأهمية جديدة. وقد ضاق المجال الذي خلفته هذه الرمزية أمام إمكانية تحديد المرأة لـ«مسألة المرأة». فخلال فترة الحكم البهلوي كان هناك فسحة صغيرة للمرأة لتقرير مخطط ما تود القيام به في «السياق القائم بين الدولة العصرية والإله التقليدي» ويخلص (نجم الدين آبادي) إلى النتيجة بأنه في الوقت الحاضر «إذا ما أرادت المرأة الإيرانية أن توسع لنفسها مكانًا خاصًا بها، تجد نفسها متهمة بالعداء للدين والدولة».

نتائج أزمة قناة السويس في العالم العربي

رشيد الخالدي

كان لأزمة قناة السويس أثر عميق على بقية العالم العربي إلى جانب ما خلّفته من آثار في مصر وبقية الأطراف التي شاركت مشاركة مباشرة. ويظهر ذلك واضحًا خلال فترة الأزمة التي أثارتها القناة منذ أواسط عام ١٩٥٥ في الموجة العارمة من الدعم العربي لمصر. وتثير موجة الدعم هذه الاستغراب إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الاستقبال الفاتر الذي استقبلت به العديد من البلدان العربية الحكم العسكري المصري الذي تمخضت عنه ثورة عام ١٩٥٢ . وقد غيرت أزمة السويس هذا الوضع تغييرًا حاسمًا وجعلت من جمال عبد الناصر الزعيم العربي البارز حتى أخر سنوات حياته كما جعلت القومية العربية العقيدة العربية الرائدة، على الأقل طالما بقي عبد الناصر على قيد الحياة.

كما أجهزت أزمة السويس نهائيًا على السيطرة المترنحة على العالم العربي التي تقاسمتها بريطانيا وفرنسا معًا أحيانًا وتنازعتا عليها أحيانًا أخرى لما يربو عن قرن من الزمن. وفضحت الأزمة ضعف الدولتين وشجعت العراقيين والجزائريين والعدنيين وغيرهم على تصفية أخر وجود لهم في المنطقة. ولم يعد الزعماء العرب يعيرون أي اهتمام لما تقوله لندن وباريس واتجهوا عوضًا عن ذلك إلى القاهرة وواشنطن وموسكو. وأخيرًا، بما أن أزمة السويس شهدت مشاركة إسرائيل بتواطؤ علني مع القوى الإمبريالية القديمة في غزو أراضي دولة عربية قائمة فقد رسخت تلك الأزمة صورة لإسرائيل في العالم العربي ونمطًا للطراع معها كان لهما أثر يكاد يداني في أهميته أثر حرب عام ١٩٤٨ .

وعلى الرغم من الآثار الهامة التي تركتها أزمة السويس على العالم العربي لم يظهر سوى القليل نسبيًا من الكتابات الرئيسة التي قد تلقي الضوء على دوافع الزعماء العرب والحكومات العربية المختلفة (باستثناء مصر طبعًا) وتمكن الباحثين من تأريخ هذا الجانب من الأزمة[١] . وفي الحين الذي نستطيع فيه بكل سهولة تتبع وجهات النظر المصرية والبريطانية

والفرنسية والإسرائيلية والأميركية في نزاع السويس من خلال الرجوع إلى الأرشيف والمذاكرات نجد أننا مضطرون إلى الاعتماد إلى حد كبير على كمية ضخمة من المواد الثانوية التي تراكمت منذ عام ١٩٥٦ إذا ما أردنا دراسة الأطراف العربية المتعددة التي شاركت في تلك الأحداث.

لذلك وبناء على ما تقدم وعلى غيره من الأسباب سيكون تقويم نتائج أزمة السويس على العالم العربي تقويمًا تأمليًا يستعرض الأفكار الأساسية وليس تقويمًا مفصلاً وشاملاً. وعلى الرغم من أن ما بين أيدينا من روايات وتقاربر أصلية قدمتها الأطراف العربية المشتركة هو أقل بكثير من الدراسات الأخرى إلا أنه بوسعنا التحدث مطولاً عن تأثير الأزمة على العالم العربي. ويبدو واضحًا أن هذا التأثير ترك بصماته على مستويات عديدة وهي:

١- علاقة العرب بالقوى العظمى وموقفهم حيالها.

٢- السياسات الداخلية لعدد من الحكومات العربية والسياسات ما بين الدول العربية.

٣- الصراع العربي- الإسرائيلي.

علاقات العرب مع القوى العظمى

يُجمع الباحثون في مسألة أزمة السويس وسياسة القوى العظمى في الشرق الأوسط وفي الصراع العربي -الإسرائيلي على أن أزمة قناة السويس كانت بمثابة نقطة تحول في تلك المجالات. وهذا الإجماع صحيح سواء تحدثنا عن سياسة البلدان التي شركت بشكل مباشر في العدوان على مصر أو عن سياسة مصر نفسها أو القوى العظمى أو الأطراف الأخرى. وربما لا يدرك البعض تمامًا أن ما فعلته عمليًا أزمة السويس في مجال علاقة العرب بالقوى العظمى وموقفهم حيالها هو أنها لم تفعل غير أن زادت في توثيق روابط كانت قائمة من قبل وأكدت على أهميتها وبالغت في تقديرها.

وهكذا برزوت الولايات لمتحدة بعد أزمة السويس حسب أغلب الروايات كقوة عظمى مهيمنة في المنطقة مستفيدة بذلك من النهاية المزرية التى آل إليها العدوان الإنكليزى

-الفرنسي- الإسرائيلي على مصر، واحتلت مكانة بريطانيا وفرنسا، وسرعان ما سترث إسرائيل من بريطانيا وفرنسا كعميل أثير في المنطقة وحليف لها. وإذا ما نظرنا إلى الولايات المتحدة من منظور الدول العربية بما فيها مصر في هذه الحالة، سيبدو لنا أن واشنطن لم تنل كل الثناء والاعتراف بالجميل، اللذين كان يمكن أن كونا من نصيبها لما أعلنته من معارضة صريحة مباشرة للعدوان الثلاثي وللمحاولات التي قامت بها إسرائيل في ما بعد للإبقاء على احتلالها لسيناء وقطاع غزة. حظيت الولايات المتحدة بكل تأكيد بأهمية أكبر في المنطقة بعد أزمة السويس ومع ذلك كانت فترة الخمسينيات والستينيات حافلة بالعروض السوفياتية لا الأميركية، في المنطقة (كما تشهد بذلك عناوين مقالات البحوث حول هذا الموضوع مثل «نجمة حمراء على النيل» و«العروض السوفياتية في الشرق الأوسط»)[٢].

قد يبدو السبب الأساسي في فشل أميركا في كسب استحسان أكبر من العرب لموقفها الحاسم في عام ١٩٥٦ سببًا بسيطًا، إذ أدرك العديد من العرب أن الولايات المتحدة لعبت دورًا أساسيًا في تعجيل وقوع الأزمة من خلال سحب (دلاس) المفاجئ للعرض الأميركي الذي وعد بتأمين تمويل بناء سد أسوان، كما استاء العرب من عداء أميركا -قبل وبعد حرب السويس- لسياسة الحياد التي بدأت تلقى شعبية أكبر في العالم العربي وكذلك للقومية العربية. وأسهم كل ذلك في زعزعة ثقة العرب بالولايات المتحدة، تلك الثقة التي كانت أميركا تأمل في كسبها بعد الدور الرئيسي الذي لعبته في إحراز النتائج الدبلوماسية الإيجابية في خريف عام ١٩٥٦ وربيع عام ١٩٥٧.

وقد يبدو ذلك الرد مفرطًا في البساطة إلا أنه يأخذ بعين الاعتبار عاملاً كثيرًا ما يتجاهله المحلّلون: وهو أنه في الفترة الطويلة التي سبقت الأزمة والتي أدت إلى اندلاعها وإلى أن وقع العدوان الثلاثي فعلاً لم تكن العلاقات الأميركية -المصرية علاقات طيبة أبدًا. لذلك فإن ما فعلته أميركا أخيرًا خلال العدوان الثلاثي جاء بعد شهور عديدة من عدوانها السافر على مصر وعبد الناصر والقومية العربية (بعد شهر عسل دام أكثر من عامين بعد قيام الثورة في مصر عام ١٩٥٢). ويمكن أن نضيف هنا أن السياسة الأميركية بعد أن انتهت الأزمة لم تحاول في عهد (دلاس) -كما يتبدى من مبادرات مثل مشروع أيزنهاور والتدخل الأميركي في لبنان عام ١٩٥٨- أن تبدد انطباعات العالم العربي بأن مثل هذا العداء كان أساس السياسة الأميركية[٣].

وربما استطاع الاتحاد السوفياتي نتيجة لهذا الوضع في العلاقات المصرية -الأميركية إلى حد ما- أن يكسب الثقة التي أولاها له العرب نظراً للدور الذي قام به أثناء الأزمة. كما قد تكون مصر لعبت دوراً حاسمًا في التأثير على مواقف العرب حيال الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة معًا في ذلك الحين. ومن السهل تفهُّم ذلك، إذ أن النظام الثوري في مصر بعد أن صمد في وجه بريطانيا وفرنسا وإسرائيل في عام ١٩٥٦ ونجح، أصبح له شرعية حقيقية لا حد لها في العالم العربي. ولذا فإن السبيل الذي سلكه ذلك النظام كان يتبعه الكثيرون.

ونحن نعلم من الروايات التي سردها مصريون قريبون من مركز صناعة القرار مثل (محمد حسنين هيكل) و(أمين هويدي) أن القادة المصريين كانوا على دراية كافية بمدى الدور المحدود الذي قام به الاتحاد السوفياتي(٤). ومع ذلك يبدو هؤلاء القادة وكأنهم أكدوا بوعي تأكيدًا علنيًا أهمية الإسهام السوفياتي في إحراز نتيجة أزمة السويس. وقد فعلوا ذلك على ما يبدو أملين أن يخلقوا وزنًا مناوئًا للولايات المتحدة التي كانت في ذلك الحين القوة الغربية المهيمنة في المنطقة، والتي لم تكن تضمر الكثير من النوايا الحسنة تجاه مصر (التي بقيت أمولها مثلاً مرتبطة ارتباطًا لا فكاك منه بالمصارف الأميركية بأمر من الحكومة حتى ما بعد انتهاء الأزمة بكثير). وكان موقف مصر الحذر من الولايات المتحدة ومديحها الصريح لأصدقائها السوفيات الجديد في أعقاب أزمة السويس إشعارات واضحة لبقية العالم العربي.

هناك أدلة كثيرة أخرى على أن حرب السويس لم تزد على أن وثّقت الميول التي كانت سائدة أصلاً في العالم العربي. وكان هناك منذ البداية ميلٌ واضح إلى الإعراض عن الارتباط بأية معاهدات أو تحالفات أو تجمعات عسكرية للقوى العظمى، نابع من خوف له ما يبرره من أن كل هذه التجمعات ليست إلا غطاء للإبقاء على القواعد الأجنبية وللاستمرار في علاقة غير متكافئة بين الدول العربية وأسيادها الاستعماريين السابقين كما كان هناك اهتمام كبير في مصر وسوريا والأردن بعدم الانحياز وكذلك افتتان متعاظم بالاتحاد السوفياتي كثقل مناوئ للقوى الغربية. وقد أبرزت أزمة القناة عمليات كانت أصلاً

في طور النشوء مظهرة أن الاتحاد السوفياتي هو الآن عامل من العوامل في المنطقة يمكن الاستفادة منه لصالح العرب وأن بريطانيا وفرنسا تضمران سوء النية وما تزالان على عهد العرب بهما على عدائهما للطموحات القومية العربية كما كشف عنه تجربة العرب الطويلة معهما.

تحت أزمة السويس أي احتمال مهما كان ضئيلاً في أن تبقى بريطانيا وفرنسا قوتين رئيسيتين في العالم العربي. وكان تواطؤ القوتين مع إسرائيل إدانة كبرى لهما في أعين العرب تمامًا كما كان هجومهما على القومية العربية وعلى مصر (أصبح عبد الناصر مع الأيام ممثلاً للقومية العربية ورمزًا لها). وقد أكدت هذه المؤامرة فرضيات أكثر القوميين العرب تطرفًا الذين قالوا بأن دعم القوى العظمى لمسألة خلق دولة يهودية في فلسطين هو دعم كان مدفوعًا دائمًا برغبتها في استخدام هذه الدولة كأداة ضد العرب[٥]. وإن ما نعرفه عن المؤامرة من المصادر الإسرائيلية والفرنسية والبريطانية يدل على أن هذه الشكوك لم تكن في تلك الحالة على الأقل بعيدة عن الصواب أو مجرد أوهام ومخاوف بل كانت شكوكًا صائبة تمامًا: فإسرائيل قد لعبت دورًا أساسيًا في كل من المخططات البريطانية والفرنسية مثل لهزم القوى القومية الوطنية فى العالم العربي. لذلك عندما أضيفت أزمة السويس إلى استفزازات مثل قضية (لافون) وقضية (بات - غاليم) عام ١٩٥٤[٦]، التي جاءت وكأنما لتتواقت مع لحظات حاسمة في علاقات مصر مع القوى الغربية أيقظت هذه الأزمة التي خطط لها منذ أمد بعيد مخاوف العرب فيما يتعلق بدور إسرائيل في المنطقة، والتي يحتمل أن تكون هدأت مع الوقت لولا انفجار الأزمة.

تمخض عن أزمة السويس نتيجة أخرى هامة فيما يخص وضع القوى الاستعمارية القديمة، هي أنها دفعت جميع المتعاونين المحليين مع تلك القوى وجميع زبائنها وحلفائها بتهمة قاضية وهي تهمة التآمر ليس مع القوى الاستعمارية وحدها بل مع إسرائيل بغية تدمير رمز عربي شعبي. وأسهم هذا الربط بين المؤامرتين في تحريض مجموعة الأحداث التي توالت إذ تسبب في الإطاحة بالملكية العراقية وبالمتعاونين الموثوقين من قبل بريطانيا مثل (نوري السعيد). كما هدد إلى حد ما عرش الملك حسين في الأردن وشد من أزر قوة

المعارضة المتزايدة ضد الرئيس شمعون في لبنان وكان الضربة القاضية التي نزلت بالقادة السوريين والفئات الحزبية السورية المرتبطة ببريطانيا والعراق الذين حُرضوا على القيام بانقلاب فاشل ضد النظام الموالي لمصر بالتزامن الهجوم على السويس[٧].

يمكن الرد هنا بأن أيام نوري السعيد والملكية العراقية كانت معدودة على أي حال وأن الملك حسين والرئيس شمعون والسياسيين السوريين المتحالفين مع بريطانيا والعراق كانوا جميعًا يقفون على أرضية مهتزة. من المؤكد أنهم جميعًا كانوا يسبحون بصعوبة عكس تيار قومي عربي متعاظم وقوي في جميع أرجاء المنطقة. إلا أن أزمة السويس كان لها مفعول واضح: فجميع هؤلاء الأشخاص أصبحوا عملاء ليس للاستعمار القديم وحسب بل لإسرائيل أيضًا وذلك بعد وقوع هجوم ثلاثي مباشر على مصر وعلى رئيس دولتها الذي أصبح له أتباع لا يستهان بأعدادهم من الشعب العربي. وقد استغل معارضو هؤلاء الأشخاص في الداخل هذا الربط في العقل الشعبي ولم تمض سنتان حتى كانوا جميعًا باستثناء الملك حسين مخلوعين من مناصبهم. والحق أن العاهل الأردني اضطر إلى اللجوء إلى إجراءات صارمة للغاية ليقبض ثانية على زمام السلطة في أبريل ١٩٥٧ وينتزعها من أول (وآخر) حكومة وحدوية عربية شعبية انتخبت انتخابًا حرًا في التاريخ الأردني، وهي حكومة (سليمان النابلسي) الذي استلم منصبه في أكتوبر ١٩٥٦ في أوج الحمّى القومية العربية التي سبقت حرب السويس.

السياسة الداخلية للدول العربية والسياسات فيما بين الدول العربية

كان الأثر الأساسي الذي خلفته أزمة السويس على السياسة العربية الداخلية -كما رأينا- هو دفع الوضع المقلقل أساسًا إلى وضع أشد تطرفًا خاصة في سوريا والأردن ولبنان والعراق. وقد أعطت أزمة السويس زخمًا حاسمًا للتيار القومي العربي المتزايد يقوده ويمثله عبد الناصر بعد ٧٢ سنة من الاحتلال. كان لهذا الانتصار صدىً قويًا في عالم عربي مازال يعج بالقواعد الفرنسية في المغرب والجزائر وتونس وبالقواعد البريطانية في ليبيا والأردن والعراق وعدن والخليج وبالقواعد الأميركية في المغرب وليبيا والمملكة العربية السعودية.

كان هذا التيار القومي وما رافقه من تطرف، الدافع الرئيسي لتوالي موجة من التغيرات

الأساسية في النظم الحاكمة وانتفاضات أخرى فى العالم العربي في أواسط وأواخر الخمسينيات. وعززت نتيجة حرب السويس من قوة بلاغة خطابات عبد الناصر في شؤون الدول العربية فيما بينما وكذلك تأثير حزب البعث في سوريا والقادة القوميين العرب الأخرين يزداد بصورة واضحة حتى في الفترة التي سبقت حرب السويس. وقد تعاظم هذا التأثير بعد الانحطاط الملموس في قوة بريطانيا وضعف التضامن بين صفوف النخبة التقليدية المسيطرة وعجزها عن الحكم في العالم العربي في مواجهة القوى الاجتماعية الجديدة التي بدأت بالظهور والتي كانت موالية للقومية العربية المتطرفة. ولكن هذه النخبة في سوريا والعراق تهاوت -بعد حرب السويس وبعد أن اتضح أن حلفاءها البريطانيين أصبحوا خارج الصورة- وسقطت أمام تقدم الأحزاب وزمر الضباط الذين جاءوا في معظمهم من الطبقات المتوسطة والمتوسطة الدنيا وقد أفلحت هذه النخب العربية في التشبّث بزمام السلطة بصعوبة فائقة في الأردن ولبنان، وكان ذلك إلى حد ما بفضل المساعدة الخارجية.

من الواضح أنه لا توجد صيغة مفردة واحدة لهذه التغيرات التي نجمت عن حرب السويس والتي انعكست بأشكال مختلفة في سياسات معينة لكل دولة على حدة، تمامًا كما هو حال تأثير النشاطات السياسية الإسلامية في هذه السنوات الأخيرة إلا أن ما حققته بريطانيا وفرنسا وإسرائيل عمومًا تناقض تناقضًا حادًا مع نواياها في المنطقة. فبدلاً من أن تُهلك عبد الناصر وتنهي بذلك نفوذ مصر المتنامي استهدفت عبد الناصر وفشلت في الإطاحة به فشلاً ذريعًا فجعلت مكانته ترقى فوق مستوى الشبهة أو النقد لسنوات عديدة كما زادت من نفوذ بلاده ومكانتها. وسرعان ما شهدت الأطراف الثلاثة في المنطقة تعاظم بأس هذه القوى في المنطقة التي كان بودها لو تدحرها وتنهيها وهي قوة الوحدة العربية والراديكالية. وأفضت حرب السويس، بالإضافة إلى تلك النتائج وأفضت حرب السويس، بالإضافة إلى تلك النتائج العامة، إلى نتائج معينة في سياسة عدد من البلدان العربية، كان معظمها منافيًا لما انتوته الجهات المخططة لها.

ففي سوريا كان النزاع بين الزُمر السياسة المختلفة ومن يدعمها في الخارج -والذي وصفه باتريك سيل في كتابه (الصراع على سوريا) وصفًا مشوقًا للغاية-[٨] قد وصل إلى حد الصراع المرير وحمي وطيسه. وزاد من حدة الصراع قيام مؤامرة حيكت للإطاحة

بحكومة البلد الموالية لمصر تم توقيتها لتتوافق مع توقيت الهجوم على السويس وقد خطط لها تحالف أقرب إلى تحالف الهواة بين الاستخبارات العراقية والبريطانية والأميركية(٩). أسهمت هذه المؤامرة الركيكة بدورها في تعميق مشاعر عدم الأمان بين الزمر الراديكالية القومية السورية التي كانت تحكم في ذلك الحين ودفعتهم في أقل من سنة إلى الاتحاد مع مصر وتشكيل الجمهورية العربية المتحدة سيئة الطالع.

كما لعبت المؤامرة الفاشلة دوراً في تقريب الضباط العسكريين ذوي الاتجاهات السياسية، من السلطة وهم الذين كانوا يتدخلون تدخلاً فعالاً في السياسة السورية وسرعان ما سيسيطرون على البلد. وفي حالة طوارئ وطنية كهذه وسوريا تعاني من ضغوط طائفة من الأعداء الأشداء فمن يستطيع الوقوف والذود عنها خيراً من الجيش؟ وكان السياسيون المدنيون التقليديون وكذلك الطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها غالبًا ينزلقون بعيدًا عن مراكزهم المهيمنة في السياسة والمجتمع، إلا أن أزمة السويس أعطت زخمًا كبيرًا لرجال الجيش الشبان الذين احتلوا مواقعهم وحكموا دون توقف -باستثناء فواصل معدودة- منذ أواخر الخمسينيات.

كان أثر أزمة السويس مدمرًا على الملكية العراقية، وكان الانقلاب السوري الذي خُنق في مهده أحد آخر الفرص التي تمكّن فيها النظام العراقي من بسط سيطرته خارج حدود بلاده أما بعد حرب السويس فقد تحول هذا النظام إلى موقع الدفاع أكثر فأكثر وأصبحت محاولاته لمنافسة مصر على قيادة الدول العربية في خبر كان بعد النصر أحرزه عبد الناصر. وزاد الطين بلة حين أضيف إلى خطيئة النظام العراقي المعهودة في أعين القوميين لتواطئه مع بريطانيا الإمبريالية، اتهامه بأنه تعاون عمليًا مع إسرائيل من خلال مشاركته في التآمر على الإطاحة بالنظام السوري في وقت يتزامن مع العدوان الثلاثي على مصر. ويكتب باتريك سيل عن مرحلة ما بعد حرب السويس أن «نوري أصبح . . » في المنطقة كلها «هدفًا لهجمات لا تفتأ تشتد: فهو «حليف اليهود» وهو (خادم الاستعمار) و(خائن وطاغية لم يعرف الشرق مثيلاً له)(١٠).

لا ريب في أن الملكية في العراق كانت تترنح وتكاد تسقط قبل وقوع أزمة السويس إلا

أن واحدًا من أهم مصادر القوة التي تبقت لها هي مكانتها في العالم العربي قد تهشم إلى غير رجعة على يد هجوم حاميتها بريطانيا على مصر وكذلك تواطئها الواضح من خلال مشاركتها في المؤامرة ضد سورية. وكان يمكن للعراق قبل السويس أن تواصل دورها كقوة عظمى في العالم العربي حتى وإن اشتدت المنافسة بينه وبين مصر والسعودية على ذلك، إلا أنه بعد حرب السويس لم يعد ثمة أمل يرجى من قبول العرب لاحتلال العراق هذه المكانة، وهذا بدوره أوهن من قوة حكومة نوري السعيد الداخلية التي أصابها الخور. فكما أن النظام الجديد في مصر أحرز مكاسبًا داخلية من الشرعية العربية الشاملة التي نالها في حرب السويس كذلك خسر النظام القديم في العراق داخليًا من طعن الدول العربية فيه بعد السويس.

كان أثر أزمة السويس في الأردن ولبنان عظيمًا وإن لم يكن أثرًا حاسمًا كما كان الأمر في سوريا والعراق. فكلا البلدين كانا يعانيان شقاقًا سياسيًا عميقًا في أواسط الخمسينيات وكانت شرائح كبيرة من شعبيهما (وربما الأغلبية في الحالتين) ما تزال مترددة في منح حكومتيهما الشرعية اللازمة بل في منح الشرعية لوجود لبنان والأردن أصلاً كدولتين، وقد زاد تأثير أزمة السويس من حدة الضغوط التي يواجهها البلدان.

كان الأردن يرزح تحت وطأة توتر سياسي حاد على الصعيدين الداخلي والخارجي بعد إدخاله لأغلبية جديدة من الفلسطينيين المتململين المتعلمين ذوي الاتجاهات الساسية عقب ضم الأردن للضفة الغربية عام ١٩٥٠ (وهو ضم لم تعترف به أية دولة عربية). وكان هؤلاء الفلسطينيون بمشاعرهم القومية المرهفة وعدائهم للهاشمية وللصهيونية يبحثون عن صيغة تساعدهم في استعادة وطنهم السليب فانجذب معظمهم لمصر ولعبد الناصر كما انجذب إليهما العديد من الأردنيين. وكان ذلك واضحًا جدًا بعد جلاء البريطانيين عن قناة السويس عام ١٩٥٤ الذي جاءت بعده قيادة مصرية أكثر نشاطًا في العالم العربي قائمة على سياسة عدم الانحياز وعلى القومية العربية. كان المثال الذي ضربه المصريون مثالاً له نفوذ عظيم حتى قبل أن يبدأ الغزو أعادت انتخابات عامة في الأردن برلمانًا تسيطر عليه أغلبية قومية عربية سرعان ما تمخض عن حكومة موالية لمصر ومعادية للبريطانيين برئاسة

(سليمان النابلسي).

وعلى الرغم من أن الملك تغلب في النهاية على هذا التيار الشعبي فأنهى الحكومة البرلمانية وأعاد -خلال فترة من الأحكام العرفية دامت حتى عام ١٩٦٣ -بسط سيطرة حكمه الشخصي من خلال خدم للعرش تم انتقاؤهم بعناية شديدة، فإن الصراع الإنجليزي- المصري على السويس وما نتج عنه من غزو ثلاثي، كان له أثره على الأردن. إذ أسهم الصراع والحرب الناتجة في خلق مناخ إقليمي موات لحكومة النابلسي لاستيلائها على السلطة وإنهاء الاتفاقية الإنكليزية الأردنية وتصفية القواعد البريطانية. كما ساعدا في إبعاد حسين عن حامي عائلته العريق، أي بريطانيا العظمى ودفعاه أخيرًا إلى حمى وصي جديد هو الولايات المتحدة التي بدأت في عام ١٩٥٧ بتقديم إعانات مالية لا تزال مستمرة حتى اليوم. أما بالنسبة لسكان البلد المتململين فقد أسفرت حرب السويس عن تحالف معظم الفلسطينيين والعديد من الأردنيين مع القومية العربية ومنحهم الولاء الخالص لعبد الناصر والقومية التي طالما ركزت اهتمامها على القضية الفلسطينية. استمر هذا التيار في التعبير عن نفسه رغم قمع الحكومة وكثيرًا ما انفجر وأرغم الحسين على مواقف معينة في أيام الأزمات كما حدث في السنوات التي سبقت وتلت حرب ١٩٦٧.

كما نجحت السياسة الحازمة في مصر قبل وبعد أزمة السويس في خلق صدى إيجابي في لبنان خاصة بين صفوف السنّة والدروز والعديد من المسيحين الأرثوذكس الذين ثاروا على هيمنة الموازنة على النظام اللبناني وعارضوا توجه حكومة الرئيس شمعون الموالي للغرب كما لم يقبلوا تمامًا بفكرة انفصال لبنان انفصالاً كاملاً عن الأرض العربية المجاورة له. وزاد تلاعب شمعون الفاضح بنتائج الانتخابات البرلمانية في عام ١٩٥٧ (التي مولتها الاستخبارات الأميركية حسب رواية الشخص الذي سلم بعض النقود شخصيًا للرئيس اللبناني)[١١] من تأجج مشاعر الاستياء. ونجمت عن الاستقطاب الذي وصلت إليه الأمور في لبنان حرب أهلية في صيف عام ١٩٥٨ وهو صراع يبدو وادعًا هادئًا إذا ما قورن بالهول الذي شهدته البلد منذ عام ١٩٧٥.

تجسد التيار الناصري في لبنان، والذي اشتدت عزيمته بعد السويس، في عدد من الأشكال، كان أحد هذه الأشكال سياسة التقييد الصارم للرئيس شهاب الذي خلف

شمعون بسياسة خارجية متحالفة تحالفًا وثيقًا مع سياسة مصر الخارجية. وبهذا تمكن لبنان الذي نأى بنفسه عن غضبة القوة المسيطرة في العالم العربي من إنقاذ نفسه من الوقوع في الأزمات والشدائد التي حلت بدول المنطقة في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات إلى أن فرضت قضية فلسطين نفسها بالقوة بعد حرب ١٩٦٧ . وكانت الصيغة الأخرى التي اتخذها تأثير مصر وزعيمها في لبنان بعد انتصار السويس التكاثر السريع للمنظمات الناصرية في الأحياء الشعبية في مدن الساحل. وما تزال بقايا بعض هذه المنظمات موجودة حتى يومنا هذا مثل «المنظمة الناصرية الشعبية» في صيدا و«الاتحاد العربي الاشتراكي» (اللذين اتحدا عام ١٩٨٧).

وكانت الناصرية في المناخ السياسي العلماني في لبنان، وإلى حد أقل في العراق وسوريا في أواخر الخمسينيات، تمثل فيما تمثله معقلاً عقائديًا وتنظيميًا للمجموعة المدينية. ولم تحظ الناصرية بالحماس نفسه من قبل فئات أخرى في البلدان الثلاثة[١٢] . وعلى الرغم من أن الناصرية كانت أساسًا تعبيرًا عن عاطفة وحدوية عربية، كانت أيضًا في السياق اللبناني والعراقي والسوري تعبيرًا دينيًا (وربما فاق تعبير الوحدة العربية). وليس لنا أن نبالغ في تأكيد أهمية هذا العالم إذ أن الجوانب العقائدية للناصرية سواء كانت المعاداة للإمبريالية أو سياسة عدم الانحياز أو النضال من أجل العدالة الاجتماعية، كانت تؤثر على معظم قطاعات هذه المجتمعات؛ وهذا صحيح تمامًا منذ أن أكدت أزمة السويس مكانة القومية العربية كأداة أساسية للتعبير عن رغبة العرب الذي طال انتظار تحقيقها في إيجاد هوية قومية ومحو آخر أثر للهيمنة الأجنبية. وبدا أن الجهود الغربية المبذولة لمحاربة النفوذ المصري في أواسط الخمسينيات عن طريق تعبئة قوى محلية شتى قد حرضت على ظهور نزعة ناصرية متشددة في بعض البلدان.

كان لبنان الذي هو موطن (حزب الكتائب المسيحية) و(الحزب السوري القومي الاجتماعي) اللذين يدعمان الرئيس شمعون، وحيث تنتظم المعارضة إلى حد كبير (وإن لم يكن كليًا) على أسس طائفية هو أكثر الأمثلة تطرفًا في هذا المضمار. وكذلك فإن المعارضة في سوريا ضد القومية العربية وعبد الناصر من قبل حزب الشعب السوري كانت مثار شكوك كبيرة في أنه يُدار عمليًا من قبل وكالة الاستخبارات الأميركية (السي، أي، إيه)

كما أيقظ اشتراك سياسي بارز من حلب (ميخائيل اليان) في مؤامرة انقلاب عام ١٩٥٦ المخاوف السورية القديمة من استخدام القوى الغربية لقوى أقلية ضد الحركة القومية. ففي العراق بعد ثورة ١٩٥٨ كان ولاء الكثيرين للاستقلال العراقي الذي تم التعبير عنه عن طريق الحزب الشيوعي وغيره، ودعم منافس عبد الناصر الزعيم العراقي عبد الكريم قاسم، يوازي بالمقابل ولاء المدينيين للناصرية وهو تناقض انتهى نهاية دموية في الموصل عالم ١٩٥٩ ولاحقًا أيضًا.

وهنا يمكننا أن نذكر بصورة عابرة أن المكانة التي منحها العالم العربي لمصر بعد حرب السويس أدت إلى أن يكون التفسير المصري لمفهوم القومية العربية من الأن فصاعدًا هو التفسير السائد -عمليًا تفسير عبد الناصر ودائرة الحاشية المحيطة به- بدلاً من الأراء الأخرى التي ظهرت في البلدان العربية في الشرق والتي كانت المهد الأصلي للقومية العربية. لذلك عندما اتحدت سوريا ومصر عام ١٩٥٨ تم ذلك الاتحاد ونُظِّم تبعًا لأولويات مصر ومفهومها حول الوحدة العربية وليس تبعًا لآراء وأولويات حزب البعث السوري. لذلك وجدت مصر نفسها في الطليعة -وهي التي جاءت متأخرة إلى مسيرة العروبة- بدلاً من سورية التي طالما فخرت بأنها «قلب العروبة النابض» لما يربو على النصف قرن. كانت النتيجة عمليًا أن العروبة كانت تتطلب شكلاً أكثر نشاطًا وذرائعية مما يحتمل أي تشكيل مشابه آخر الاستمرار في أن يكون بطلها الأول. وربما ستُروى يومًا قصة دورالقومية العربية في مساعي مصر لتقديم خدماتها الدبلوماسية والإعلامية والاستخباراتية في العالم العربي بعد أزمة السويس.

إن صعود نجم مصر في العالم العربي كان غالبًا أمرًا محتومًا حتى قبل حرب السويس، وربما كان ذلك هو السبب الوحيد فعلاً في عزم بريطانيا وفرنسا وإسرائيل على مهاجمة مصر، إلا أن حرب السويس وضعت حدًا نهائيًا لتلك المحاولات العدوانية وأعطت زخمًا قويًا لنفوذ مصر في السياسات الداخلية ليس للدول العربية التي تحدثنا عنها باختصار وحسب بل لدول الأخرى في شبه الجزيرة العربية(١٣).

كما كان لمصر تأثير على القيادة الفلسطينية داخل الأردن وخارجه وقد لعبت الأحداث التي جرت قبل السويس وبعدها دورًا رئيسًا في إنعاش الحركة الوطنية الفلسطينية التي

شلت حركتها بعد هزيمة ١٩٤٧ - ١٩٤٨ وما نجم عنها من طرد ونزوح حوالي ٧٥٠,٠٠٠ فلسطيني من منازلهم. وفي حين كانت الحركة الوطنية الفلسطينية ضعيفة نسبيًا قبل عام ١٩٤٨ ومنقسمة على نفسها وتفتقر إلى التنظيم، كانت تعبر بإخلاص عن رغبة الشعب العربي العارمة في نيل استقلال بلدهم، وتحرره من سيطرة أي نظام عربي عليه. عاودت هذه النزعات الظهور حين بدأت الحركة الوطنية الفلسطينية نبعث من جديد في الخمسينيات بالتدريج وبشكل سري -نتيجة رغم حرب السويس إلى حد بعيد- وقدمت العديد من العناصر المهمة كاستمرار لفترة ما قبل عام ١٩٤٨.

وعلى الرغم من أن أزمة السويس وغيرها من الانتصارات التي حققها النظام المصري أقنعت العديد من الفلسطينيين بأن إنقاذهم سيكون في تحالفهم مع قوة جديدة لها وزنها من قوى القومية العربية سواء كانت القوة الناصرية أو قوة حزب البعث، بقي كثيرون آخرون خاصة ممن لهم تجربة في قطاع غزة أو داخل مصر نفسها يحملون قناعة مختلفة تمامًا. فهم يعتقدون أن الدروس التي أسفرت عنها حرب السويس هي دورس فيها تكافؤ أكبر فمعظم الفلسطينيين -في قطاع غزة ومصر كانوا ينظرون إلى ما يجري نظرة مختلفة جدًا عن نظرة الفلسطينيين في الأردن ولبنان وسوريا الذين يميلون إلى اعتبار مصر حليفًا بعيدًا وطيب السريرة يعادي إسرايل ومعارضيهم المحليين وكل من يقمعهم ويستد بهم[١٤]. فقد كان الفلسطينيون في قطاع غزة ومصر على اطلاع وثيق ومعرفة بحقيقة أن التزام مصر بالقضية الفلسطينية هو بالضرورة التزام خاضع تمامًا لما تمليه مصالح الدولة. وقد تلقّن العديد منهم هذه الدروس الصعبة داخل سجون مصرية، إذ أنهم أرسلوا إليها لأنهم قاموا بهجمات على إسرائيل تتعارض مع رغبة النظام الجديد في تحاشي وقوع توتر بينه وبين جارته الإسرائيلية القوية. وقد أطلق سراح بعض الوطنيين الفلسطينيين من السجن في الفترة التي سبقت حرب السويس وذلك كي يقوموا بمثل هذه الهجمات عندما أصبحت تتناسب مع سياسة مصر في ذلك الوقت.

كان الدرس الذي تعلمته فئة من الرجال من هذه الخلفية ممن شكلوا سرًا نواة فتح في أواسط الخمسينيات هو أن على الفلسطينيين أن يجدوا لأنفسهم مكانة مستقلة عن النظم العربية وحتى عن نظام عبد الناصر الذي كانوا يخشونه ويحترمونه ويجاملونه في بعض

الأحيان، ويقول صلاح خلف (أبو إياد) أحد مؤسّسي فتح، عن هذه الفترة: (كنا نؤمن بأن الفلسطينيين يمكنهم الاعتماد على أنفسهم)[١٥]، وأصبح هذا التيار الذي تقوده فتح هو التيار المسيطر على الحركة الوطنية الفلسطينية التي بعثت من جديد، وأصبح قادتها هم أبرز قادة فتح منذ أن استولت الزُمر الوطنية الفلسطينية على هذه المنظمة في عام ١٩٦٨.

أما التيار الرئيسي الآخر في الحركة الوطنية الفسلطينية الذي قادته الحركة القومية العربية وتأسس في أوائل الخمسينيات من قبل فلسطينيين من خريجي الجامعة الأميركية في بيروت مثل الدكتور (جورج حبش) والدكتور (وديع حداد)، فسرعان ما أصبح تابعًا للسياسة المصرية الخارجية. وحاولت فتح منذ البداية، خلافًا لما فعلته الحركة لقومية العربية، إبقاء نفسها خارج دائرة سيطرة مصر ثم قامت في النهاية بعقد صلات مع نظام البعث الجديد في سوريا ومع الثورة الجزائرية لتحتمي بهما من جذب مصر القوي. ومن الدلائل الهامة في مسيرة السياسة الفسطينية هو أن فتح بموقفها المحاذر من مصر، الذي جاء نتيجة أحداث سبقت حرب السويس وتلتها، وإصرارها على (استقلالية القرار الفلسطيني)[١٦] سيطرت على القيادة الفلسطينية على مدى ثلاثة عقود تلت حرب السويس.

الصراع العربي- الإسرائيلي

مهما بلغت أهمية التغيرات التي جرت في علاقات العالم العربي مع القوى العظمى بعد أزمة السويس وفي سياسته الداخلية فإن أشد آثار هذه الأزمة وأطولها أمدًا هو أثرها على الصراع العربي الإسرائيلي. إن الهجوم الإسرائيلي على مصر إذا ما نظرنا إليه ضمن سياق الأحداث السابقة التي جرت بين هذين البلدين، مثل قضية بيت غاليم وقضية لافون عام ١٩٥٤، وهجوم إسرائيل على غزة في فبراير ١٩٥٥ وغارة (خان يونس) في أغسطس ١٩٥٥، قد غير ذلك الصراع تغييرًا جذريًا. إذ تحوّل ذلك الصراع بعد السويس من نزاع يتعلق بمسألة ملكية فلسطين، وإن ظلت لتلك المسألة مضامين هامة تتعلق بتوازن القوى في المنطقة، إلى صراع بين الدول على السيادة في المنطقة، ويُعنى هذا الصراع بقضايا ثنائية الجانب لم تكن غالبًا تتعلق بفلسطين بل تتعلق بإسرائيل وبعدد من البلدان العربية أهمها مصر.

كان احتمال حدوث مثل هذا التطور واردًا دائمًا، بل وكان احتمالاً ضمنيًا منذ بداية مشاركة الدول العربية في مسألة فلسطين في نهاية الثلاثينيات، ولكن الأمر تطلب غزو إسرائيل في عام ١٩٥٦ لسيناء والذي اعتبر تتويجًا لخط معين اتبعته سياسة بن غوريون وأتباعه منذ عام ١٩٥٤ (وقد قدم آفي شاليم تحليلاً لتلك النقطة في مقال هام[١٧] ليصبح حقيقة واقعة. نجحت إسرائيل في أزمة السويس بشكل ما -على الأقل لعدد من السنوات- في دفع الصراع إلى أراضي جاراتها مرغمة إياها على خوض القتال ضمن الشروط التي تمليها إسرائيل ومبعدة الجوهر الفلسطيني للنزاع عن دائرة الضوء، ومجبرة الدول العربية على إلتزام الجانب الدفاعي. ويمثل هذا بشكل ما استمرارية للمرحلة الأخيرة من الحرب الفلسطينية في عام ١٩٤٨- ١٩٤٩ عندما انتصرت القوات الإسرائيلية على جميع الجبهات وغزت الأرضي المصرية. إلا أن السويس دفعت بإسرائيل قدمًا إلى الأمام ووطدت بقوة هذه الإنجازات.

يمكن القول هنا -نتيجة عوامل أعقبت أزمة السويس- بأن حرب ١٩٤٧ - ١٩٤٩ هي آخر حرب اشتعلت لتسوية نزاع ملكية فلسطين حتى عام ١٩٨٢ عندما غزت إسرائيل لبنان، فالقتال الذي وقع منذ عام ١٩٦٧ حتى عام ١٩٧٣ سار على النهج الذي وضعته حرب السويس وذلك في أنه كان يتعلق بتوازن القوى بين إسرائيل والدول العربية ومسألة السيادة الإقليمية ومصالح القوى العظمى أكثر بكثير مما كان يتعلق بمصالح الفلسطينيين أو مصير وطنهم. وقد يمعن بعضهم في الجدل بأن اهتمام النظم العربية بالقضية الفلسطينية حتى عام ١٩٤٩ عكس إلى حد كبير التعاطف الحقيقي الذي أبداه الرأي العام العربي حيال الفلسطينيين، ثم بدأ يشح ويتحول إلى زخرفة بلاغية لمواقف هذه النظم السياسية الحقيقية حيال إسرائيل (مع وجود بعض الاستثناءات مثل نظام البعث الجديد السوري ١٩٦٦ - ١٩٧٠ أو السنوات الأولى من الاستقلال الجزائري)[١٨]. من هذا المنظور نجد أن حرب السويس قد سارعت في تصعيد نزعة موجودة أصلاً. وحتى لو لم نذهب بعيدًا كما فعلنا في جدلنا السابق يبدو واضحًا أن حرب السويس وما تمثله من نزعة عدوانية في سياسة إسرائيل حيال الدول العربية والتي حمل رايتها بن غوريون وأنصاره قد حولت محور الصراع الفلسطيني إلى نزاع عربي -إسرائيلي. كما أنها حرمت النظم العربية من الخلود

إلى وهم أنها تستطيع تجاهل إسرائيل.

أما فيما يتعلق بمصر على وجه الخصوص فقد أكملت حرب السويس تحولاً رئيسيًا في المواقف بدأ منذ سنتين لا أكثر. واقتضى ذلك إعادة توجه النظام الجديد المصري بعيدًا عن مركز اهتمامه الابتدائي بالشؤون الداخلية وبقضية القواعد البريطانية على أرض مصر، نحو مجموعة أوسع من الاهتمامات، وقد يصح القول أن هذا التحول بدأ عندما أدرك قادة مصر أن مشاكل القواعد البريطانية والعلاقات مع بريطانيا متصلة بالصراع مع بريطانيا وزبائنها على السيادة الإقليمية -وهو صراع اندلع في سوريا والأردن ولبنان وفي مناطق أبعد من ذلك ولكن أبعد نتائج هذا الصراع أثرًا جاءت عندما أضافت إسرائيل مكوناتها الخاصة إلى هذا المزيج المتفجر.

ثار الكثير من الجدل حول القشة التي قصمت ظهر البعير في المزيج المصري - الإسرائيلي وأدت إلى اندلاع الحرب في عام ١٩٥٦، ويذهب اتجاه الآراء إلى أن مصر في الحقيقة استفزت إسرائيل على مدى سنوات(١٩).

من الصعب إثبات هذا الرأي إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ما قام به (شاليم) وما كشفت عنه مذكرات (موشي شاريت)(٢٠) التي لم تقتصر على تأكيد أن بن غوريون وأتباعه في المؤسسة الإسرائيلية كانوا مسؤولين إلى حد كبير عن قيام الحرب (على الأقل الجانب الإسرائيلي فيما) بل أيدت ما كانت تقوله مصر منذ زمن طويل عن أنها كانت تفضل حتى عام ١٩٥٥ أن تتجنب الدخول في أي صراع مع إسرائيل وما يتطلبه ذلك من زيادة في التسلح. ويقول شاليم «لم تكن حرب ١٩٥٦ نتاج استراتيجية عربية بل نتاج استراتيجية إسرائيلية لم يكن تنفيذها ممكنًا إلا بعد انتصار عصبة بن غوريون في الصراع الداخلي على السلطة»(٢١).

يمكن القول بأن الاختبار الحكَم لنوايا مصر حيال إسرائيل هو في موقفها إزاء الفلسطينيين خلال تلك الفترة. إذ قبل قيام التحديات الإسرائيلية في عام ١٩٥٤ وعام ١٩٥٥ (قضية بات - غاليم والعمليات التخريبية الإسرائيلية التي استهدفت المؤسسات الأميركية والبريطانية في مصر والتي كشفت عنها التحقيقات خلال قضية لافون وكذلك

الهجوم على غزة في فبراير ١٩٥٥)، تجمع المصادر الأساسية الأصلية الفلسطينية منها والإسرائيلية على أن مصر كانت تجري فيه محادثات سرية بين عبد الناصر و(شاريت). ويذكر (شاليم) أن دراسة أجراها المستعرب الإسرائيلي (يهودا يعاري) أشارت إلى أن:

«سجلات المخابرات المصرية العسكرية التي استولت عليها إسرائيل خلال حرب سيناء تؤكد أن السلطات المصرية كانت حتى الغارة على غزة تتبع سياسة ثابتة في إيقاف أي تسلل فلسطيني من قطاع غزة إلى إسرائيل، وأن السياسة الجديدة لتنظيم الفدائيين وتحويلهم إلى أداة رسمية في الحرب ضد إسرائيل لم تبدأ إلا في أعقاب الغارة على غزة»[٢٢].

وهكذا فإن الغارات التي شنها في غزة رفاق (صلاح خلف) وهو خليل الوزير (أبو جهاد) في عام ١٩٥٤ أدت إلى (اعتقاله الفوري من قبل رجال الأمن المصري)[٢٣] و لم تغير مصر سياستها وتبدأ بالإشراف على هجمات الفدائيين إلا بعد مرور فترة لا بأس بها على قيام الدنيا وقعودها نتيجة انتصار خط بن غوريون العدواني في مجلس الوزراء الإسرئيلي والذي سرعان ما أدى إلى الهجوم الدموي على غزة في عام ١٩٥٥ «انتقامًا» من هجمات الفلسطينيين التي سعت السلطات المصرية جاهدة لمنعها.

وما تلا ذلك من أحداث أصبح معروفًا: هجمات الفلسطينيين في عام ١٩٥٥ -التي تمت برضى المخابرات المصرية أو بتحريض منها- أدت إلى شن غارات انتقامية إسرائيلية أشد عنفًا ودموية من قبل وذلك في أغسطس ١٩٥٥ على (خان يونس) وعلى (العوجة) في نوفمبر في الوقت الذي تعاظمت فيه قوة خط بن غوريون وأُعلن عن صفقة الأسلحة السوفياتية خلال الفترة الفاصلة، وسرعان ما أصبح وقوع الحرب أمرًا لا بد منه. لم تكن الحرب أمرًا لا مفر منه في عام ١٩٥٤ كما لم يكن انبعاث الحركة الوطنية الفلسطينية أمرًا محتومًا بل تسبب في وقوعهما مجموع أحداث ١٩٥٤ - ١٩٥٦ والاحتلال الإسرائيلي الشرس لقطاع غزة الذي تلا ذلك. وعلى الرغم من أن آثار هذا الانبعاث لم تبدُ واضحة على الفور (أسست فتح عام ١٩٥٩ ولم تكشف عن نفسها إلا عام ١٩٦٥) لم يكن من قبيل المصادفة أن معظم الرجال دون استثناء ممن استلموا أدوارًا قيادية هامة في الحركة الوطنية الفلسطينية منذ ذلك الحين -مثل عرفات، خلف، الوزير، وغيرهم- كانوا جميعًا

في مصر وفي قطاع غزة في ذلك الوقت وكانوا مشاركين مشاركة فعالة في تلك الأحداث، وهم يتذكرون تلك الأحداث وأنها ساهمت في تكوينهم(٢٤).

وهكذا فإن حرب السويس وكل ما سبقها وما نتج عنها من أحداث أسهمت في تحويل محور الصراع بين اسرائيل والعرب وفي فتح المجال أمام قوى محركة هامة بين الدول وتعزيزها (رغم أن هذه القوى لا تمت بصلة إلى مسألة فلسطين نفسها) والأهم من ذلك أنها أسهمت في ترك آثار طويلة الأمد ولعبت أيضًا دورًا في اشعال فتيل اليقظة العصرية للشخصية الفلسطينية وبهذا أعادت الحياة إلى جانب قديم من النزاع كان العديد من القادة الإسرائيليين يأملون أنه قد اندثر وانتهى إلى الأبد: وهو الصراع الفلسطيني -الإسرائيلي. واليوم تمت تسوية النزاع بين إسرائيل ومصر، وكذلك النزاع بين إسرائيل والأردن كما لم يقع أي صراع بين إسرائيل وسوريا منذ عام ١٩٧٤ باستثناء الحروب التي تخوضها سوريا نيابة عن اللبنانيين والتي يمكن أن تتحول إلى مزيج متفجر. لذلك قد يكون أحد الآثار التي خلفتها السويس وأطولها أمدًا هو مساهمتها في إعادة النشاط والحياة لجبهة الصراع الفلسطيني -الإسرائيلي.

الهوامش

١- من بين الدراسات الأصلية المحدودة المتوفرة حول تأثير السويس في العالم العربي كتاب الملك حسين «Uneasy Lies The Head» (لندن ١٩٦٢)

وأيضًا خالد العظم «مذكرات خالد العظم» (بيروت ١٩٧٢)

وأيضًا كميل شمعون (Crise au Moyen-Orient Paris, 1963)

وأيضًا أبو إياد بالاشتراك مع Eric Rouleau:

"My Home, My Land: A Narrative of the palestinian (New York, 1981) Struggle".

وأعمال محمد حسنين هيكل وخاصة «قطع ذيل الأسد: السويس في نظر المصريين (نيويورك ١٩٨٧)»

ترجمة ملفات السويس: حرب الثلاثين سنة (القاهرة ١٩٨٦) من دون الملاحق الوثائقية الأخيرة القيمة التي تشتمل أولا على مواد تلقي كثيرًا من الضوء على الجوانب العربية من الأزمة.

٢- ألفين روبنشتاين «نجمة حمراء على النيل» (برنستون، ١٩٧٧) وجورج لنشوفسكي «Soviet Advanves in the Middle East» (واشنطن العاصمة ١٩٧١).

٣- ذلك أن هذا الانطباع لم يكن غير دقيق إجمالاً وأمكنت رؤيته من تقارير اثنين من أولئك المكلفين بتنفيذ سياسات جون فوستر وآلان دلاس خلال هذه المرحلة:

Wilber Crane Eveland, Ropes of Sand:America's Failure in the Middle East (New York, 1980) «لعبة الأمم» ومايلز كوبلاند، The Game of Nations (New York 1970). ذلك انطباعًا كهذا يبدو واضحًا أن القادة المصريين أخذوه مأخذ الجد، كما يتضح من وثائق ملفات هيكل، وغيرها.

٤- خصوصًا في كتاب هيكل The Sphinx and the Comissar (نيويورك ١٩٧٨)

وملفاته، وكذلك أمين هويدي «حروب عبد الناصر» (بيروت ١٩٧٧) ويمكن العثور على مزيد من التفاصيل في تقارير صانعي السياسة المصرية التي جمعها محمد عودة «في قصة السوفييت ومصر» (بيروت ١٩٧٥).

٥- انظر مثلاً المؤرخ القومي العربي أمين سعيد «العدوان ٢٩ أكتوبر ١٩٥٦ وأول نوفمبر ١٩٥٨» (القاهرة ١٩٥٩) وهو يؤكد هذه النظرة بقوة.

٦- هيكل «قطع ذيل الأسد ص٤٧ -٤٩. تورط سابق في مؤامرة دبرها عملاء اسرائيليون لزرع متفجرات في أهداف أمريكية وبريطانية بالقاهرة وقد اكتشفها جهاز الأمن المصري في الوقت الذي كانت اسرائيل تحاول فيه إرساء السفينة الاسرائيلية بات غاليم عبر قناة السويس.

٧- أرخ باتريك سيل سلسلة الانقلابات السورية في كتابه الصراع على سوريا: دراسة حول السياسات العربية بعد الحرب ١٩٤٥ - ١٩٥٨ (لندن ١٩٦٥) ص٢٦٢ -٢٨٢ وفي إيفيلاند. حبال من الرمل ص١٨٠ -٢٣٠. انظر أيضًا وثائق في «ملفات» هيكل.

٨- مصدر سبق ذكره في الحاشية السابقة.

٩- وصفت النتيجة الهزلية تقريبًا وصفًا جيدًا في العملين المذكورين في الحاشية رقم ٧ وبوجه أخص في كتاب إيفيلاند الذي كان مساعدًا في المؤامرة تبعًا لتقريره الخاص.

١٠- باتريك سيل «الصراع على سوريا» ص٢٨٢، هيكل «ملفات» وتتضمن عددًا من الوثائق الممتازة حول هذا الموضوع.

١١- إن إيفيلاند هو الذي يقص علينا هذه القصة في الصفحات ٢٤٨ -٢٥٣ من كتابه.

١٢- من أجل هذه الدوافع الطائفية انظر إيفيلاند، وحول العراق انظر حنا بطاطو: The old social classes and the revolutionary of Iraq, وحول سوريا، انظر (Princeton 1978, The struggle for power in Syr- سيل ونيقولاوس فان دام: ia: Sectarianism, Religion and Tribalism in politics, 1961 - 1980 (2nd ed. London 1981)

وعن لبنان ميخائيل هودسون. The Precarious Republic New York 1968

١٣- حول الأثر الكبير لمصر وللناصرية على شبه الجزيرة العربية انظر فريد هاليداي :

Arabia Without Sultans (london 1974)

١٤- يظهر هذا واضحًا في كتاب لوري براند : Palestinians in the Arab World: Institution Building and theSeach for a State (New York, 1988)

١٥- أبو إياد وطني وأرضي . ص٢٠ .

١٦- كان هذا شعارًا مفضلاً لدى قيادة فتح لعدة عقود، وكان يعود إلى الظهور عادة في لحظات التوتر مع نظام عربي رئيسي . مثلاً خلال المصادمات مع سوريا في عام ١٩٧٦ ومرة ثانية في ١٩٨٣ -٨٧ . انظر : قرارات الجلسات السابعة عشرة والثامنة عشرة للمجلس الوطني الفلسطيني في عام ١٩٨٤ و ١٩٨٧ ، من أجل ظهور استخدام هذا التعبير : جريدة الدراسات الفلسطينية ١٤/ ٢ (شتاء ١٩٨٥) ٢٥٧ و ١٦/ ٤ (صيف ١٩٨٧)، ١٩٦ حيث جاء التعبير « التعليق باستقلالية منظمة التحرير الفلسطينية ورفض التدخل في شؤونها الداخلية» .

١٧- آفي شاليم Conflicting Approaches to Israel's Relations with the Arabs: Ben Goureon and sharetl 1953 - 1956 The Middle East Journal, 37, 2 (Spring 1983), 180 - 201.

وقد نوقش بعض هذه الموضوعات في :

S. Shamir's and M. Bar-On's chapters in Roger Louis and Roger Owen (Eds) Suez 1956: The Crisis and its Consequences (Oxford 1989)

وكذلك في أعمال مؤلفين مصريين واسرائيليين ذكرهم شامير .

١٨- هذا الدليل الذي كان له تأثير في العالم العربي لأكثر من عقد وقد ظهر في كتابات ناجي علوش وصادق جلال العظم وآخرين يتضح أكثرهم عند ابراهيم برهوم في :

ARAB States "Acceptance of Israel, 1949 - 1979" MA thesis (Political stuudies and Public Administration Department, American University of Beirut, 1981).

١٩- هذه مثلا هي أطروحات أروي رعنان الذي يمضي إلى أبعد من هذا في

The USSR Arms The third world (Cambridge Mass. 1969).

لكي تظهر اتفاقية الأسلحة المصرية -السوفياتية وأنها نوقشت قبل هجوم إسرائيل على غزة في شباط ١٩٥٥ وأن ذلك كان يعني استباقًا للنية العدوانية المصرية.

٢٠- يوميات شاريت، نشرت بالعبرية في تل أبيب في ثمانية أجزاء منذ ١٩٧٨ حتى ١٩٨٠ تحت عنوان «يوميات إيشي» يوميات شخصية وهي تقدم مصدرًا خصبًا للباحثين وتشتمل على كثير من الموضوعات التي تتعارض مع الصورة السائدة للسنوات الأولى من حياة اسرائيل. ودراسة ليفيا روكاح التي تحمل عنوان

Israel's Sacred Terrooism (Belmont, Mass. 1980)

تشتمل على ترجمات من اليوميات المتعلقة بالسويس وبمسألة لافون وموضوعات أخرى.

٢١- شليم Conflicting Approaches's P201 كذلك تبدو النتائج التعديلية المتطرفة عند شليم فيما يتعلق بجوانب أخرى من الصراع يمكن أن نجدها في:

Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partittion of Palestine (New York, 1988)

٢٢- انظر شليم Conflicting Approaches's P188 وكـذلك أبو إياد وأرضي ص٢٢ وكـذلك آلان هارت: Arafat: Terrorist or Peacemaker? (London 1984) والذي بنى على أساس مقابلات مع خليل الوزير وعرفات ص ٩٨ -١١٠ وكلا الكتابين وكذلك تقارير فلسطينية أثناء المرحلة تؤكد مزاعم شاليم ويعاري.

٢٣- أبو إياد وطني وأرضي ص٢٤ وقد وصفت الأحداث ذاتها في كتاب هارت:

Arafat: PP 100-103

٢٤- انظر الأعمال التي ذكرناها في الملاحظة السابقة من أجل شهادة كل من الثلاثة.

السلطة السياسية والدولة السعودية[1]

غسان سلامة

كان عدم وجود سلطة سياسية مركزية أحد المعالم الرئيسة التي ميزت تاريخ شبة الجزيرة العربية. فقد انتقل مركز الأحداث بسرعة خلال القسم الأعظم من أوائل المجتمع الإسلامي من مكة والمدينة في الجزء الغربي من به الجزيرة إلى دمشق ثم بغداد ثم أعقب ذلك شبكة السلطة القبلية التي أرست قواعدها من جديد. وكانت السلطة تُمارس أساسًا من الخارج أو عن طريق قوى محلية تدعمها جهات خارجية. إلا أن السلطة كانت في أغلب الأحيان محصورة ضمن القبيلة. وكانت القوى الأجنبية تتفادى ممارسة تحكمها بهذه الرقعة الجرداء الشاسعة في قلب الجزيرة عن طريق تواجد مادي مباشر. وقد اكتفى العثمانيون (والقوى الأوروبية أيضًا) بالتخوم والمناطق المحيطة بها.

ومن المعروف عن النظام السعودي -ضمن هذه الخلفية- سمته النجدية المحلية. وبعد أن أخضع محمد علي حاكم مصر السلطة السعودية عام ١٨١٨، ثم قمعها التحالف الذي قام بين العثمانين وعدة قبائل شرقية في أواخر القرن التاسع عشر نهضت السلطة السعودية على أقدامها من جديد حين وقعت الرياض بيد عبد العزيز بن سعود في بداية القرن العشرين. ونجح ابن سعود بعد بضع سنوات في إحراز نصر ضد قبائل «شمر» في الشمال معززًا بذلك أركان سلطته في وسط شبه الجزيرة العربية. ثم تعاون خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها مع البريطانيين، ومنح بعد انتهاء الحرب حقوق امتيازات النفط إلى القادمين الجدد الذين وفدوا إلى شبه الجزيرة وهم الأميركيون، وقد أعطت الأصول المحلية «العربية الموثوقة» التي ينتسب إليها النظام السعودي، هذا النظام شيئًا من الاستقلالية عن البريطانيين والأميركيين، وكذلك أعطته الكثير من «الشرعية» إذا ما قورن بالحكام العرب الآخرين (مثل ملك العراق وملك الأردن) الذين وضعهم البريطانيون على العرش الذي يجلسون عليه بتدخل مباشر منهم.

ومما يلفت النظر فعلاً في مجتمع قبلي أن تتمكن قبيلة ما من إحراز السلطة التي يتمتع

بها السعوديين. ويمكن أن نعزو ذلك إلى حد كبير إلى الصلة الوهابية الهامة التي أعطت للسعوديين عقيدة تتجاوز حدود القبيلة الواحدة كي يستغلوها في سعيهم لتثبيت حكم دائم بدلاً من التحالفات القبلية العديدة المتقلبة سريعة الزوال. وقد مكنت سيطرة آل سعود على عائدات الحج إلى مكة بعد عام ١٩٢٦ وعلى عائدات صادرات النفط بعد الحرب العالمية الثانية هذه العائلة من أن تضيف الأموال إلى وسائلها الدينية والعسكرية وغيرها من الوسائل التي تستخدمها لإبقاء سيادتها.

وتشكل سيطرة آل سعود على المناطق المدينية مشكلة أشد تعقيداً بالنسبة لهم. فالاحتلال العسكري المباشر كان حلاً مناسبًا بالنسبة للواحات الصغيرة في الداخل أما في مدن الحجاز الساحلية فالأمر يتطلب طريقة أعقد وأكثر تطوراً. وقد سمح ابن سعود بعد تردد لم يدم طويلاً أن تحتفظ تلك المدن بدرجة معينة من الحكم الذاتي المحلي وببعض قوانينها المحلية. إلا أن هذا الحكم الذاتي لم يلبث أن بدأ يضمحل بالتدريج، وفي عام ١٩٣٢ تغير اسم البلد من مملكة «نجد» و«الحجاز» و«عسير» و«الإحساء» وتوابعها إلى «المملكة العربية السعودية». واستبدلت أسماء المناطق وحلت محلها مصطلحات جغرافية فمثلاً أصبحت «الإحساء» «المنطقة الشرقية» وأصبحت «الحجاز» «المنطقة الغربية»، وحيثما برزت مخاطر تهديدات للسلطة السعودية كانت تنبثق ثكنات وقواعد عسكرية ضخمة كما هو الأمر في «الظهران» و«خُبَر» و«خميس مُشَيط» في منطقة عسير.

وفي أواخر العشرينيات قام ابن سعود نفسه بحلّ «الإخوان» وهم رابطة دينية عسكرية من المحاربين البدو غالبًا، ساعدت العائلة في الاستيلاء على أربعة أخماس الجزيرة العربية. وازداد اعتماد ابن سعود على التحالفات وعلى تواجد العائلة في أنحاء البلاد. إلا أن أحد العناصر التي أبقى عليها ابن سعود وواظب على ذلك بدأب كان الصلة الحميمة بين النظام وبين «العلماء» وهم الزعماء الدينيون الذين لهم سلطة تفسير الشريعة الإسلامية والذين ما يزالون إلى اليوم موضع استشارة في العديد من القضايا العامة. وبقيت السلطة الدينية لأمد طويل متمركزة في عائلة الشيخ وهم من سلالة «محمد بن عبد الوهّاب»، إلا أن هذه السلطة أصبحت موزعة توزيعًا أعم بين العلماء الذين هم في الأصل من النجديين.

من السلطة السعودية إلى الدولة السعودية:

إن الزمن الذي كان فيه ابن سعود يحكم مملكته بمساعدة بضعة كتبة سوريين وبعض المستشارين من أهل القبائل هو زمن قد فات وانقضى. فالدولة السعودية تملك اليوم مجلسًا من الوزراء وأقسامًا وزارية وجيشًا وصحيفة رسمية -وكلها سمات تميز معظم الدول السياسية الحديثة.

كان ظهور جهاز الدولة السعودية استجابة لضغط خارجي ممنهج أكثر منه استجابة لتحوّل السلطة القبلية تحولاً ناجمًا عن تفاعلات داخلية وكان التحدي الأول الذي واجه النظام هو إلحاق منطقة الحجاز بالمملكة بعد هزيمة الهاشميين في عام ١٩٢٥- ١٩٢٦، إذ أن ضم هذه المنطقة طرح مجموعتين من المشاكل. الأولى هي أنه كان على الحكومة أن تتجنب استفزاز أهل الحجاز وهم في معظمهم أناس مدينيون تجار ومتعلمون لن يتورعوا عن التباهي بتفوقهم على البدو المحاربين المتعصبين أو على النجديين الذين هزموهم. وكان لدى أهل الحجاز دستور ومجالس بلديات وجيش نظامي، وجميعها أمور لا يفقه السعوديون المنتصرون عنها شيئًا. وعلاوة على ذلك كله كان لهذه المنطقة صلات عريقة مع بلدان أخرى وخاصة مصر، نتيجة للتجارة الخارجية ولنشاطات الحج.

إن مهاجمة البنى الإدارية العريقة في الحجاز كانت تنطوي على مخاطرة استثارة تمرد هناك كما أن الابقاء على هذه البنى متماسكة سيهدد بانفصال تدريجي للحجاز عن المدار السعودي. وهكذا فإن الاختيار بين هذين البديلين كان أمرًا عسيرًا خاصة وأنه تواقت مع المحاولات اليائسة التي كان ابن سعود يبذلها لكبح جماح (الإخوان) الذين كانوا يريدون فرض رؤيتهم العامة البسيطة الجلفة المتعصبة على أهل الحجاز الأكثر مدنية. واستقر رأي ابن سعود على حل وسط: السماح للحجاز بالحفاظ على بعض قوانينه ومؤسساته الماضية مع تنصيب ابنه فيصل نائبًا لحاكم المنطقة لضمان وجود السعودي على رأس البنى الحكومية التي خلفتها قرون من الحكم الهاشمي- العثماني. وبالتالي كانت إدارة الحجاز أشد تنظيمًا من إدارة الحكومة المركزية.

وقد توحدت البلاد في ١٨ سبتمبر ١٩٣٢ تحت اسم المملكة العربية السعودية. وقام ابن سعود بتعيين حكام على المناطق المختلفة اقتداءً بمثال الحجاز، وأطلق يدهم في حكم

تلك المناطق إلى حد لا بأس به نظرًا لاتساع رقعة البلاد والافتقار إلى وجود وسائل اتصال حديثة وللشروط الخاصة بكل منطقة من تلك المناطق المختلفة. وفي الوقت الذي كان فيصل يدير شئون الحجاز مستشيرًا الوجهاء المحليين بانتظام، حكم «عبد الله ابن جلوي» الإحساء متبعًا طريقة ابن سعود الأبوية في الحكم، فكان في ذلك شديد البطش والقسوة.

وقد أسهم نموذج نيابة الحكم الذي ابتدع من أجل الحجاز في تشكّل فكرة تفويض السلطة. وبدأ هذا المفهوم تدريجيًا يشمل قطاعات من النشاطات الحكومية. ومع أن هذه النشاطات كانت بدائية إبان حكم ابن سعود إلا أنه بدا واضحًا أن الملك غير قادر على أن يشرف بنفسه على كل تفصيل صغير من تفاصيل الإدارة. وطوّر الملك ممارسة تفويض ممثلين شخصيين في كل من الإدارة المركزية وفي حكومة المناطق.

وقد تم تعيين فيصل الذي كان في الحجاز مع وضع جميع وسائل الاتصال الأجنبية تحت تصرفه، مسؤولاً عن الشؤون الدبلوماسية. وأخذ فيصل يقوم بجميع ما يتصل بالأمور الدبلوماسية فهو في الوقت ذاته وزير الشؤون الخارجية وممثل لدى الأمم المتحدة وسفير جوال. واندمجت وزارة الخارجية التي كانت في جدة آنذاك مع أمانة السر الخاصة بفيصل نائب حاكم المنطقة. وكانت المملكة تستجيب ببطء شديد لمطالب البلدان الأخرى بافتتاح سفارات، وافتتحت خمس إلى ست سفارات بدلاً من ثلاثين كما كان متوقعًا. ويمكن رد ذلك التردد إلى قلة السيولة المالية وإلى الكثير من المغالاة في الوطنية والافتقار إلى الاهتمام بالدبلوماسية وأعرافها الروتينية.

وأسست وزارة المالية أيضًا في عام ١٩٣٢. وكانت المشاكل هنا أشد خطورة؛ إذ لم تكن نفقات الملك الشخصية منفصلة عن ميزانية الدولة وبقي الأمر كذلك حتى نهاية الخمسينيات. كما كان من الضروري جدًا المحافظة على قيمة محددة للعملة والحد الأدنى من مسك الدفاتر وأعمال المحاسبة. وتم تعيين (عبد الله السليمان)، وهو أحد عملاء الملك القدامى، لمهمة توزيع أكياس الرز أو الطحين وبعد ذلك الدولارات، على حلفاء وعملاء ابن سعود. واحتكر السليمان لقب الوزير لمدة طويلة من الزمن وقد كان الفعل الوزير الوحيد في ذلك الحين.

إلا أن هذا التنظيم على تواضعه لمن يستطع أن يتقدم خطوة أكثر إلى الأمام طالما أن ابن سعود ما يزال على قيد الحياة. فقد كان لشدة غيرته على امتيازاته الملكية لا يتردد في الزّج بنفسه في مسائل تافهة لا شأن لها -كالتحكيم بين الأفراد والقبائل، أو كتابة مسودات الرسائل الدبلوماسية واستقبال الزوار شخصيًا. ولم يكن الملك راضيًا عن التنظيم الوزاري السائد في الحجاز. إلا أنه اضطر حين بدأت المبادلات مع البلدان الأخرى إلى تسمية وزير للشؤون الخارجية كما ألزمته العلاقات مع شركات النفط أن يقيم وزارة المالية.

وفي عام ١٩٤٤ قرر الأميركيون إنشاء قاعدة في الظهران فدفع هذا القرار الملك إلى تأسيس وزارة دفاع أيضًا، إلا أن هذه المناصب التي ظهرت نتيجة لضغوط خارجية ليس إلا، لم تنل من سلطته الشخصية أبدًا إذ كان غالبًا ما يتجاهلها كلية. وأخيرًا وقبل بضعة أسابيع من وفاته عام ١٩٥٣، وافق ابن سعود على إنشاء مجلس وزراء كي يأخذ بعض أبنائه ومستشاريه نصيبهم من سلطة خليفته سعود، ولأنه أخيرًا اقتنع بأن ذلك شرط من متطلبات جميع الدول. والعامل الأساسي الذي كان دافعًا وراء هذه الخطوة هو أن ابن سعود لم يكن يريد أن ينقل إلى ابن واحد من أبنائه السبعة والثلاثين سلطة مطلقة كالسلطة التي كان هو نفسه يمارسها.

كان العامل الآخر الذي عجّل بظهور جهاز دولة، بالإضافة إلى عامل موت ابن سعود، هو النفط. فالنفط الخام السعودي لم يكن ينتج بكميات ضخمة إلا بعد عام ١٩٤٥ إلا أنه تطور بعد ذلك بسرعة كبيرة. وكانت عائدات النفط تنفق بإسراف بمنتهى اللامبالاة على الرغم من القلق الذي كان ذلك يسببه بالنسبة لآرامكو التي سرعان ما أصبحت أشبه بدولة -ضمن- دولة وازدادت تبعية السلطة المالكة لها يومًا بعد يوم. ولم يكن لدى الحكومة ما تقدمه لآرامكو لقاء الامتيازات إلا توقيعها في ذيل العقد -فليس ثمة قوات مسلحة تدافع عن المنشآت ولا إدارة قادرة على الاضطلاع بالمفاوضات المعقدة ولا يد عاملة خبيروة ولا جهاز إداريين متعلمين ولا أبنية تحتية حقيقية من أي نوع، ناهيك عن هيئة حكومية قادرة على تنظيم وإدارة الشركات العملاقة في قلب المملكة.

ونتيجة لهذا قامت آرامكو بكل مراحل إنتاج النفط السعودي، ليس هذا وحسب بل قامت كذلك ببناء المساكن والمطارات والمشافي والمدارس وتعبيد الطرق، وإنشاء مراكز

تعليمية وحفر الآبار بحثًا عن المياه والشروع بأبحاث زراعية والأهم من ذلك أنها شجعت الحكومة الأميركية على إقامة قاعدة عسكرية قرب حقول النفط لحمايتها وحماية العاملين فيها. وقد كانت هذه النشاطات بمثابة تحد مزدوج تواجهه الرياض، فقد حرضت من جهة الحكومة السعودية على تحسين موقفها التفاوضي ضد السلطة الأجنبية، وأيضًا في إعداد نفسها لخوض منافسة الأجنبي والحلول محله في مجال النفط وفي العديد من قطاعات الحياة المدنية التي امتدت إليها يد السيطرة الأجنبية. وفي عام ١٩٥٣ وبعد موت ابن سعود وجدت المملكة نفسها في موقف غريب لا تحسد عليه: فالنفط الذي هو موردها الأساسي تأمم رسميًا ولكن ليس ثمة جهاز دولة قادر على إدارته.

اجتمع مجلس الوزراء للمرة الأولى في ٧ مارس ١٩٥٤ في الرياض. وأضيفت وزارات الداخلية والتربية والزراعة والصحة والصناعة والتجارة والإعلام إلى وزارات الدفاع والشؤون الخارجية والمالية. وقد تسبب التنافس بين الوزراء، وقلة الخبرة في وقوع مشاكل عديدة. تم إنشاء وزارة الاقتصاد عام ١٩٥٣ إلا أنها ألغيت في العام التالي. وقد رفض حاكم منطقة الإحساء في الشرق رفضًا قاطعًا الإذعان لوزير الداخلية واستمر في تنظيم شرطة المنطقة بطريقته الخاصة. وكانت اللجان والمجالس العليا والمفوضيات الخاصة تظهر وتغيب بسرعة البرق وأحيانًا تصبح وزارات، ولكنها غالبًا ما يغيبها النسيان.

واستمر الحال طويلاً على ما هو عليه إلى أن بدأ يظهر من بين ركام الفوضى إطار تنظيمي بتأثير ونفوذ فيصل بالدرجة الأولى. وظل مرسوم ملكي يوضح واجبات مجلس الوزراء صادر في ١٢ مايو ١٩٥٨ هو حجر الأساس في الحكومة. ويعتبر المجلس بناء على هذه الوثيقة مسؤولاً عن الميزانية والشؤون الداخلية. ولكن الملك وحده هو الذي يشرع القوانين ويصدرها وكذلك الأمر بالنسبة للاتفاقيات والامتيازات. ويمكن للملك معارضة أي اقتراح يقدمه المجلس إلا أن عليه أن يبرر أسباب معارضته. ويقوم تنظيم المملكة على مرسوم صدر في أكتوبر ١٩٦٣ يقسم المملكة إلى ست مقاطعات تنقسم بدورها إلى عدد من المناطق. ويتم تعيين كل حاكم بموجب مرسوم ملكي، ويقوم نائب الحاكم وثلاثون عضواً من مجلس المقاطعة يختارهم مجلس الوزراء بمساعدة الحاكم.

العائلة المالكة وحلفاؤها:

لم يطرأ سوى القليل من التغييرات على بنية الحكومة منذ عام ١٩٧٥ ، ومن السهل أن نرى أن أبناء ابن سعود يحتلون جميع المناصب الهامة : النائب الأول والثاني لرئيس الزراء، ووزراء الدفاع والطيران والأشغال العامة والإسكان والشؤون الداخلية والبلدية والريفية . وآلت الشؤون الخارجية إلى فرد من أفراد الجيل الثالث (سعود ابن الملك فيصل) كما هو الحال بالنسبة لمنصب نائب الوزير في جميع تلك الوزارات (وفي غيرها) .

وتزداد محاباة الأقارب هذه خارج إطار المجلس . فالملك فهد حين كان ما يزال وليًا للعهد، كان يترأس سلسلة من المجالس العليا تضع تحت السلطة المباشرة لآل سعود قطاعات يُفترض أنها مناطة رسميًا بمسؤولين لا ينتمون للعائلة المالكة مثل قطاع الأمن القومي والتربية والجامعات وشؤون النفط والشبيبة، والحج، والتصنيع . وهكذا زادت هذه المجالس من رقعة سيطرة فهد وعشيرته «السديرين» على كل أقسام الإدارة، ولم تكن الحكومات في المقاطعات تؤتمن إلا لأقارب وثيقي الصلة بابن سعود . إذ يستلم أبناؤه مناصب حكام المدينة ومكة والرياض ويترأس أبناء أخوته وأحفاده حكم المقاطعات الأخرى . وقد عين الملك فهد في عام ١٩٨٦ ابنه حاكمًا على «المقاطعة الشرقية» الغنية بالنفط فبتر بذلك تقليدًا متصلاً لحكم هذه المقاطعة من قبل عائلة «الجلوي» وأظهر بوضوح ميلاً نحو إعادة مركزة حكم المقاطعات في أيدي الملك .

اعتمدت سلطة الملكية السعودية منذ البداية على تحالفات مع قوى أخرى داخل المملكة . كما أن الجهاز الحكومي الجديد يسمح للعائلة الحاكمة بمكافأة هؤلاء الأعوان المخلصين . ويعتبر آل الشيخ -وهم سلالة مؤسس الوهابية- من أكثر الحلفاء البارزين، وقد تعزز نفوذهم عبر وجودهم الدائم في مجلس الوزراء . ومن بين الحلفاء التقلديين القبليين الآخرين هناك «السديرين» وهم قبيلة يتزوج منها الأمراء السعوديون في كثير من الأحيان، وكذلك «الثنيّان» الذين أدخلوا إلى العائلة خبرتهم الإدارية التي اكتسبوها أثناء خدمة الإمبراطورية العثمانية . وكانت بعض الفروع تُمنح نفوذًا أكبر من فروع أخرى ضمن

العائلة نفسها حسب رضى الملك عنها. وفي حين اتخذ خالد من «الجلويين» مستشارين له أعاد الملك فهد فتح دهاليز السلطة أمام سلالة الملك سعود الذي عفا عنهم بعد أن كانوا من المرتدين الذين حاربوا ضد العائلة في القرن التاسع عشر. ونالت القبائل الموالية الأقل شأنًا ثوابها من خلال منح مالية ومن خلال الحرس الوطني حيث يخدم أبناء زعماء القبائل كضباط ويخدم أعوانهم كجنود.

القبيلة والدولة: الضباط - الأمراء

ازداد احتمال تعرض ثروة البلاد المعدنية للتهديد الخارجي، وأصبح لزامًا على المملكة أن يكون لديها قوة مسلحة قوية تقف في مواجهة العديد من التهديدات الخطيرة. ويبلغ عدد هذه القوات المسلحة حوالي ٧٠,٠٠٠ رجلاً مجهزًا بأسلحة حديثة متطورة. إلا أن الجيش كان يعاني من نقاط عجز كبيرة: فالمهنة العسكرية لم تكن تجتذب الشبان السعوديين كثيرًا على الرغم من المغريات الكبيرة للمجند وعائلته. وليس هناك أكثر من ٢٪ من مجموع السكان في الجيش على أبعد تقدير، وكذلك الأمر فيما يخص نسبة الضباط للأراضي: واحد لكل ١٦ كم. كما لا يمكن مقارنة نوعية تدريب الجيش في السعودية وتأهبه بالدول المجاورة لها حتى الفقيرة منها. ومع ذلك بلغت ميزانية الدفاع في ١٩٨٢ (٢٦بليون دولار) ذهبت منها حصة كبيرة للولايات المتحدة مقابل الأسلحة والتجهيزات والخدمات. واليوم تنفق المملكة على الدفاع على أساس ما ينفق على الفرد الواحد أكثر مما يخصصه أي بلد آخر، وهو مبلغ يصل إلى ٢,٥٠٠ دولار لكل فرد (في حين تنفق الولايات المتحدة ٥٢٠ دولارًا لكل فرد). وعلى الرغم من التحسينات التي طرأت منذ عام ١٩٧٥ خاصة في مجال التسلح بقي السعوديون غير واثقين من قوة جيشهم ومقدرته.

ويلحظ المرء تردد العائلة المالكة نفسها في الإقدام على تنفيذ أي تطوير أساسي في القوات المسلحة. وتبدو الملكية في تلهفها على الدفاع عن ثروتها وكأنها تخشى الثمن السياسي الغالي الذي قد يستوجبه وجود جيش قوي. وقد دفعت العديد من العائلات المالكة والأنظمة المدنية في الجوار القريب من السعودية هذا الثمن. فحتى الانقلابات

الفاشلة أثبتت أنها باهظة الثمن. وقد حركت محاولة واحدة عام ١٩٦٩ -بدأت في القوات الجوية- مكامن الشك من جديد حيال ولاء الضباط فيها.

ويكشف مأزق الاختيار بين الدفاع عن البلد والدفاع عن النظام كم يبقى إدخال نظام المؤسسات في السلطة أمرًا محدودًا. إذ أن الإصرار على «حماية المدن من العدو» يؤدي إلى إقامة ثكنات قريبة من المراكز المدينية الرئيسية. وهذا لا يعدو أن يكون مؤشرًا واحدًا على خوف النظام من الجيش وكم يحرص النظام أشد الحرص على أن يبقى قوة الجيش رهن إشارته كضمان ضد أي انتفاضة مفاجئة.

والمؤشر الآخر هو اعتماد النظام على قطاعين عسكريين الجيش والحرس الوطني. والذي كان حتى وقت قريب يوازي الجيش في حجمه. وليس هذا بقية من تراث الماضي أو تقسيمًا شكليًا ليس له معنًى عمليًا، وتعتبر الولايات المتحدة المسؤولة عن تشكيل هذين القسمين أنهما قوتان منفصلتان، متكاملتان دون شك إلا أنهما قد تقفان موقف العداء من القسمين بعضهما البعض إن احتدم الصراع.

ويعد الحرس الوطني امتدادًا للمجموعات القبلية الموالية، في حين أن الجيش هو ثمرة القوات الحجازية والموروثة عن شريف مكة. وتختلف قيادة الحرس الوطني عن قيادة الجيش: فوزارة الدفاع والطيران هي معقل لعشيرة السديرين ممثلة بـ(سلطان) أخ الملك. أما الحرس فهم تحت إمرة عبد الله الذي يعتبر أقوى قوة مقابلة لنفوذ عشيرة السديري (الملك وأخوته الستة الأشقاء). وأنيط بالقوات المسلحة مهمة الدفاع عن الحدود والمساعدة في إخماد أي تمرد داخلي. وأوكل إلى الحرس مهمة حماية المدن وآبار النفط بشكل رئيسي. وقد أسهمت كلتا القوتين في القضاء على تمرد مكة عام ١٩٧٩.

وعلى الرغم من أن القوات المسلحة في المملكة تقع جميعها تحت إمرة القائد العام نفسه -الملك ذاته- فإن التعداد الكبير للأسرة المالكة يسمح لها أن تعطي عددًا كبيرًا من الأمراء مناصب قيادية. ومن الصعب أن نحدد بدقة عدد هؤلاء الضباط الأمراء، إلا أنهم يقدرون عمومًا بالمئات. وينتمي الأمير بندر سفير المملكة في واشنطن(*) والأمير سلمان رائد الفضاء إلى هذه الفئة. والأمر نفسه ينطبق على الحرس الوطني وعلى القوات الجوية وعلى خدمات أخرى. ويستلم الأمراء الذين لم يتلقوا تأهيلاً عسكريًا في الخارج المناصب العليا

(*) سابقًا. (الناشر)

في الحرس أو في الجيش كقاعدة عامة أما خريجو اللاكاند وسانتياغو أو فورت ليفنورث فتوكل إليهم مهام الضباط في القطاعات المسلحة الأخرى.

ولا يقتصر قطاع الدفاع الوطني على السعوديين وحدهم إلا أن النظام السعودي يعارض بشدة إعطاء معلومات عن هوية الأجانب الكثر ودورهم في الجيش السعودي. وتشير المعلومات التي بحوزتنا إلى أن هناك ثلاثة أصناف من الناس يخدمون في القوات المسلحة.

١- الضباط الأجانب المتعاقدون الذين يخدمون بكفاءتهم الشخصية الفردية حوالي ١,٥٠٠ ضابط من أصل باكستاني. وهناك بضع عشرات من الضباط من أصل أردني كما يوجد سوريون وعراقيون وفلسطينيون وبنغاليون ومصريون. ويعامل هؤلاء الضباط معاملة المواطنين السعوديين ويبدو أن نشاطاتهم تكون في معظمها في مجال التدريب وفي مسائل نقل الجنود وإيوائهم وتموينهم.

٢- ضباط أرسلوا إلى المملكة بموجب الاتفاقيات الثنائية المنعقدة بين المملكة وبلادهم. وهناك بعثات من حكومات الولايات المتحدة وبريطانيا وباكستان وغيرها. ومن الممكن أن يكون هناك لواء باكستاني بأكمله في المملكة.

٣- مستخدمون في شركات أجنبية في مشاريع سعودية عسكرية، وينتمي معظم الأجانب الذيم لهم صلة بالجيش والعاملين في المملكة إلى هذا التصنيف. وتهيمن الشركات الأمريكية بشكل واضح في هذا القطاع وتستخدم ٦,٠٠٠ شخص من مواطني الولايات المتحدة على أقل تعديل. ويبلغ تعداد الفرنسيين والبريطانيين بضع مئات.

شكل تواجد هؤلاء الأجانب مشاكل عديدة، فدورهم السياسي غامض نوعًا ما، ويتساءل المرء إن كان وجودهم نتيجة لافتقار في الكفاءات السعودية فعلاً، أليس هؤلاء نوعًا من القوة المرتزقة؟ هل سيكون هؤلاء الجنود أكثر نشاطًا في الاهتمامات الحقيقية لشؤون السياسة الداخلية منهم في مجال الدفاع المفترض عن حدود الأمة؟ ولم يعد ثمة شك في أن الدرك الفرنسيين وربما الجنود الأمريكيين قد اشتركوا فعلاً في قمع تمرد مكة، وهذا ليس سوى مثال واحد من أمثلة عديدة، ويتبادر أيضًا إلى الذهن تساؤل حول الدور

الحقيقي الذي تلعبه طائرات الأواكس التي يقودها أميركيون والمتمركزة في المملكة منذ عام ١٩٨٠ .

الممتلكات والثروة

عندما ولدت المملكة كان ٨٠ بالمائة من أراضي ما سيصبح فيما بعد بالمملكة السعودية، ملكًا للقبائل الرحل، وكان مفهوم الملكية الخاصة ضمن إطار هذا الاقتصاد القائم على الرعي والاكتفاء الذاتي والمتمحور حول التنقل لا الاستقرار وحيازة الأواضي، مفهومًا بدائيًا دون ريب. ولم تصبح هذه الأراضي بحكم الملكية المشتركة للقبائل التي تقطنها في الماضي إلا بعد زمن، وكانت هذه الأراضي بالفعل مصدر عدد لا حصر له من النزاعات بين القبائل.

ويعود ثلاثون بالمائة من مجموع الأراضي المزروعة -خاصة في المناطق غير السعودية مثل الحجاز وعسير- إلى القطاع الخاص. وفي حالات أخرى تقوم حقوق الميراث لا على الملكية بل على حق الانتفاع. وقد أعطيت بعض أراضي (الميري) كإقطاعات للقادة العسكريين الذين ساندوا قيام المملكة، إلا أن مرسومًا صدر عام ١٩٥٧ قضى بمنع هؤلاء «المالكين» من تسجيل أراضيهم دون ترخيص من الملك. وما إن تسجل هذه الأراضي حتى تصبح مُلكًا وهو تطور نادر المثال خارج حدود عسير. وترجع ملكية أراض أخرى إلى قبائل أو مجموعات مستقرة غير مترحلة في الشرق. وهذه الأراضي هي أراض «مشاع». وتشكل أراضي الوقف ما يقرب من عشرة بالمائة من الأراضي المزروعة. وقد تسنى لأفراد العائلة المالكة أن يكدسوا ثروات من بيع الأراضي للدولة التي كانت قد منحتهم إياها أصلاً. والأهم من ذلك في مضمار نظام ملكية الأراضي السعودي هو حقوق الامتلاك التي تتمتع بها الدولة لاستثمار ما تحت التربة. وقد احتفظت الدولة بحق تهجير قبائل بأكملها من أراضيها لكي تسهل عملية استغلال الثروة المعدنية، وهكذا بدأ ابن سعود اتفاقيات النفط بإصدار مراسيم ملكية بسيطة.

كانت مؤسسة النقد العربي السعودي تسيطر على البنية المالية بعد عام ١٩٥٢ . وقد أنشئت وزارة الاقتصاد والمالية عام ١٩٥٤ للإشراف على عائدات البلاد ونشاطاتها المالية.

وأوكلت قرارات مجلس الوزراء للأعوام ١٩٥٤ للإشراف على عائدات البلاد ونشاطاتها المالية. وأوكلت قرارات مجلس الوزراء للأعوام ١٩٥٤- ١٩٥٨ إلى هذه

المؤسسة مهمة إقرار الميزانية السنوية التي تصدر بمرسوم ملكي، وقد وافق ظهور هذه المكاتب بالإضافة إلى الوزارات الجديدة للزراعة والتجارة والصناعة والتخطيط والنفط تخفيض ثلثي المبالغ التي كانت تخصص سنويًا لأمراء العائلة المالكة.

الجدول (١): ملكية الأراضي والأراضي المزروعة (بالهتكار)

الإمارة	عدد القرى	عدد سندات التملك	مجموع الأراضي المزروعة
الشرقية	١١١	١١,٢٧٢	٦,٩٤٧
الرياض، الهفوف والخاسرة	٣٧٤	٩,٦٦٨	٣٥,٠٦٤
القصيم	٢٨٤	٦,٦٩٥	٢١,٠٤٦
حائل	٢٤١	٦,٦٤٥	٥,٦٦٩
جوف			
القريات والحدود الشمالية	٩٥	٢,٦٥٥	٥٩٧
المدينة	٢٦٤	٧,٨١٥	٢,٨٣٢
مكة	٢,٤٢٣	٣٧,٠٠٠	٣٢,٨٠٨
عسير	١,٣١٧	٣١,٣٠٢	١١,٩٠٥
أبها	٩٦١	١٩,٥٢٤	٣,٩٨٨
جيزان	١,٤٠٦	٢٤,٨٠٢	٢٨٧,٠٦٦
نجران	٧١	٢,٢٨٩	٣,٠٦٧
بيشه والرانيه	٢٥٨	١٠,٩١٢	١٣,٧٣٧
المجموع	٧,٨٠٥	١٨٠,٧٨٩	٥٢٤,٧٢٦

المصدر: وزارة التخطيط السعودية. خطة التنيمة الثانية، ١٩٧٥ - ١٩٨٠، ص ١١٩٠

ويصطدم إدخال نظام المؤسسات في القطاع المالي على الدوام بالعراقيل ذاتها التي تواجهها الإدارة عمومًا: الحصر الكامل للسلطة السياسية والتقسيم الشخصي للسلطة بين أفراد العائلة المالكة والافتقار إلى اليد العاملة الماهرة. ولا أحد يعلم كم من الأموال توزع

على أفراد العائلة المالكة تحت تصنيفات متنوعة وغامضة. وبما أن العائلة المالكة تسيطر على السلطة السياسية فإنها «تدير شؤون الدخل وتستطيع الانفراد بالدخل القومي لنفسها كما أن لها الكلمة الأخيرة الفاصلة في شؤون سياسة الاستثمار». وتقدر المبالغ المخصصة لأمراء العائلة المالكة كل على حدة حوالي ٣٠٠ مليون دولار حساب المساحات الشاسعة من الأراضي التي يملكونها شخصيًا. ويجب هنا إضافة مبلغ الميزانية المخصصة رسميًا لأفراد العائلة المالكة الذين يشغلون مناصب رسمية والتي يمكنهم إنفاقها تبعًا لأهوائهم. ولكن عادة تحصيل الدخل السهل والإنفاق المترف بترت في أواسط الثمانينيات نتيجة تراجع في عائدات النفط. وقد أدت هذه التعديلات الضرورية إلى توترات ضمن الأوساط الحاكمة في المملكة وكذلك في دول النفط الأصغر حجمًا في الخليج.

شعب السعودية

ما لبث شعب السعودية البالغ عدده خمسة ملايين نسمة أن شعر بالتناقض الذي يتولد تلقائيًا عندما يصبح مجتمع محافظ وتقليدي للغاية مرتبطًا بين ليلة وضحاها بالنظام الرأسمالي الدولي.

هل أصبحت حياة القبائل الرحّل مجرد ذكرى لدى من جاؤوا منها؟ ويقدر البدو الرحل الآن بحوالي ٦ بالمائة من مجموع السكان وهي نسبة تقوم على «اقتصاد غير مستقر أساسًا ولا يعتمد العملات النقدية ومرتبط بخصوصية المجتمع هناك، في مواجهة اقتصاد مفرط في استخدام النقد وقائم علي النفط ومرتبط بجفنة قليلة من السكان». ولا يمكن لمثل هذه الهوة أن تدوم طويلاً. والبدو اليوم يمرون «بتحول مفاجئ وعنيف». وليس النفط وحده هو سبب هذا التحول، فالنظام السعودي الذي يخشى عداء المدن التي تجمع عناصر بشرية شتى، أخذ منذ البداية يعتمد على البدو. وحاول ابن سعود ما بين عامي ١٩١٢ و١٩٢٧ أن يدفع عددًا منهم إلى حياة الاستقرار ليتسنى له تشكيل العصب الرئيسي لقواته (الإخوان). وقد أثبت الولاء القبلي أنه أقوى بما لا يقاس من الهوية الجديدة التي تتجاوز حدود القبلية والتي حاول النظام أن يزرعها في نفوس أهل القبائل، وكانت الانقسامات القبلية واضحة أشد الوضوح عندما تمرد

«الإخوان» وهُزموا على يد القبائل المستقرة التي بقيت على ولائها للملك -مع بعض المساعدة من القوات الجوية البريطانية.

واليوم تسعى الحكومة لحمل جميع القبائل الرحّل على الاستقرار. ويبدو أن لتدخل الحكومة غايتان: أن تحيط علمًا مقدمًا بتشكل (بروليتاريا رثة) مدينية لها عاجلاً أم آجلاً أن تشكل تهديدًا للحكومة. كما يكون بوسع الحكومة في الوقت ذاته أن تستغل هذه اليد العاملة لبتر يد العمال المهاجرين. بالإضافة إلى أنه من الأسهل طبعًا أن تمارس الحكومة سيطرة سياسية على سكان مستقرين من أن تتحكم بجماعات دائمة التنقل والترحال.

وتجري عملية التحول إلى حياة مستقرة بسرعة كبيرة وتبدو الحكومة عاجزة عن مواكبة هذا التطور الذي يحدث في معظمه بشكل مستقل عن إرادتها. وتلعب الاتصالات دورًا كبيرًا في هذا التحول الذي تسارع إيقاعه بعد انهيار اقتصاد الصحراء القديم. وبدأ اقتصاد القبائل الرحل يختفي شيئًا فشيئًا في حين بقي الولاء القبلي كما هو؛ ومع ذلك فإن النظام يخشاهم أقل مما يخشي خيبة الأمل والإحساس بالخيانة والخذلان الذي ينجم عن التمدن السريع ومشاكل القبائل الرحّل لا تختفي بمجرد الاستقرار بل تجد لها قالبًا جديدًا.

ويدين النظام السعودي ببقائه وتوسعه لاجتماع الزخم النجدي مع التيار الديني الوهابي. وقد فرض هذا الخليط من التوسع الإقليمي والديني نفسه من خلال عودة منهجية منتظمة إلى الغزو والحروب وإلى الولاءات القبلية المتينة. وكان هناك الكثير من الرفض والمقاومة لهذه الهيمنة السياسية والدينية. واليوم أصاب هذه المقاومة الوهن نتيجة التوحد السياسي للبلاد وتوزيع مكاسب عائدات النفط، وبالطبع نتيجة لتطور وسائل قمع أكثر فعالية. إلا أن هيمنة العشيرة الحاكمة لم تكن تلقى ترحيبًا وحماسًا من جميع السكان بالقدر نفسه. والحق أن التنوع والتعدد القبلي والجغرافي والديني للسكان يحمل في طياته بذور ثورة من النوع التقليدي.

العوامل القبلية

من الصعب تبرير الامتيازات الباذخة التي تزداد يومًا بعد يوم والممنوحة لأفراد العائلة المالكة وأقربائهم المقربين، أمام بقية الناس فهذا يتناقض مع تعاليم الإسلام وخاصة مع

المدرستين الحنبلية والوهابية القائلتين بالمساواة بين البشر واللتين تستندان أساسًا إلى تفسير متطرف وحرفي للقرآن. كما أن الإسلام الذي اتخذته الدولة عقيدة مطلقة لها لا يقر الخلافة المتوارثة وراثة بل يدعو للجدارة الفردية كحكم فيصل في اختيار القائد. فهل يعتبر الأمراء السعوديون أهلاً للحكم؟ أو إن أردنا صياغة السؤال بشكل مختلف: ألا يوجد بين الناس من لهم القدرة على الحكم من خارج العائلة السعودية؟[٧].

بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الهيمنة والامتيازات هي أمر ما يزال حديث العهد، فمنذ قرنين من الزمن لا غير لم يكن آل سعود إلا أعيانًا في واحة صغيرة في نجد مثلهم مثل عائلات أخرى اندثرت أو بقيت لتخلد ذكرى «إقطاع» دمره آل سعود. لقد حاربت «شمَر» وهي قبيلة من قبائل شمال شرق الجزيرة العربية، ضد القوة المركزية حتى الثلاثينات وكان عليهم أن يشهدوا إمارتهم التي صمدت لقرون عديدة حول (حائل) تقع تحت حكم الدولة على يد آل سعود.

وكذلك نجد قبيلة (مُطير) في المنطقة نفسها و(حرب) في الحجاز و(بنو خالد) في الإحساء و(الزهتان) في جنوبي الحجاز وغيرهم من القبائل التي تم إخضاعها أو تحييدها عن طريق المصاهرة والأموال وتولية زعمائها، إلا أن هذه القبائل بقيت وحدة متماسكة. وتبين تجربة (الهجرة)[٨] الطبيعة غير الواقعية لمخططات دمج القبائل بعضها ببعض وخاصة في مجتمع تقوم فيه السلطة السياسية على تماسك القبيلة الداخلي. ولقد رضيت العائلة المالكة أن تنشئ نظامًا يتجاوز حدود القبيلة ولا يؤثر تأثيرًا جذريًا على التحالفات التقليدية ولا يمكنه أن ينقلب يومًا ما على العائلة المالكة نفسها[٩]. ويمكن للمرء بكل سهولة أن يجد علائم التضامن القبلي في جميع حركات الاحتجاج التي وصلت أنباؤها من المملكة، بما فيها تمرد عام ١٩٧٩ الذي وقع في مكة عندما تمكن الشاب جهيمان (العتيبي) من إقناع صهره (الذي سمى بالمهدي أي النبي المُخلّص) وعدد من أفراد قبيلته بمجابهة السلطات.

العوامل الإقليمية

ليس التعدد والتنوع الإقليميان بأقل شأنًا من التعدد القبلي. فالجميع في السعودية يدركون أن السلطة الحاكمة الآن هي سلطة نجدية أساسًا. وقد استُبدلت أسماء الإمارات

بمصطلحات جغرافية. كما أسهم وجود جهاز بيرقراطي واحد والاعتماد المتبادل بين مقاطعات البلاد في القضاء على استقلالية المقاطعة على الأقل من الناحية السياسية.

لم تختف المقاطعات تمامًا ولو توفرت الظروف المواتية ثانية لأمكن أن تظهر محاولات للانفصال من جديد. وإن على جميع المعارضة السياسية أن تلعب على و تر هذه النزعة. فالسعودية تمتد على مساحة ٥ , ١ مليون كم٢، والمسافات بين مدينة وأخرى وبين مقاطعة وأخرى هي عبارة عن صحراء خاوية في أغلب الأحيان، وقد كان هذا الخواء في يوم من الأيام يشكل حاجزًا إن لم يكن حدودًا. كان للإقليم الشرقي الذي تفصله عن البقية صحراء النفود علاقات وثيقة تربطه عبر التاريخ بالعراق والبحرين وحتى بإيران والهند مثلما هي علاقته بمنطقة نجد. أما في الجزء الغربي من البلاد فقد اكتسبت مدن الحجاز (مكة والمدينة وجدة) منذ ظهور الإسلام شهرة وحكمًا ذاتيًا وقامت فيها صلات مع العالم الأوسع غاية في التنوع تحسد عليها. وكانت عسير مقر الحكم الذاتي الإدريسي وتتميز بنمط معين من الحياة فيها وبتقليد ديني يختلف عن تقاليد النجديين الذين فتحوها. وكان بين جيزان ونجران صلات مع اليمن أوثق من صلاتهما بنجد. فمن الإحساء الغنية بالنفط إلى الحجاز التجارية عبر نجد البدوية وعسير المنتجة للحبوب تتنوع ألوان وأساليب التاريخ والتقاليد واللهجات وطرق العيش. والحق أنهم يختلفون اختلافًا جذريًا خاصة بوجود التنوع القبلي الذي يزيد من خصوصية كل إقليم فمما لا ريب فيه مثلاً أن تجار الحجاز اليوم كان لهم ضلع في محاولة انقلاب القوات الجوية عام ١٩٦٩ وفي تمرد مكة عام ١٩٧٩. كما أن للتذمر الشيعي من النظام جذورًا محلية قوية، إلى حد بعيد بما أنهم ينحصرون في مناطق محيطة بالقطيف التي كانت تاريخيًا تتمتع بحكم ذاتي مقابل نجد.

العوامل الدينية

يبدو من المحتمل أن يصب المنشقون نار سخطهم على مذهب الوهابية الذي فرضه عليهم الفاتحون النجديون على أنه «دين الدولة» إذ لا يشاطر السعوديون جميعهم رأي محمد ابن عبد الوهاب في تفسيره للقرآن الذي ينطبق على العادات التقليدية والحياة الخشنة التي يحياها بدو نجد أكثر مما يوافق أساليب العيش المدينية لسنة الحجاز أو أتباع الشيعة الاثني عشرية في الإحساء. وبالفعل لن ينسى الشيعة الذين يعيش حوالي

٢٠٠,٠٠٠ شخص منهم في الإقليم الشرقي التعصب الوهابي الذي أذاقهم صنوف القمع والاضطهاد على مدى قرنين من الزمن ولا ولاءهم الديني نفسه الذي طالما دفعوا حياتهم ثمنًا له، ويدفعهم كل هذا إلى الحفاظ على روابط متينة مع مراكز الشيعة مثل النجف في جنوب العراق وقم في إيران أو مع البحرين حيث يشكل أفراد طائفتهم الأغلبية العظمى من سكان هذه البلاد ويتمتعون بمكانة أفضل نوعًا ما.

وعلى الرغم من أن السنة الأغلبية الساحقة من السكان فهم غير موحدين، فالمذاهب السنية الأربعة المعترف بها ما تزال قائمة في البلاد رغم الضغط المستمر الذي تمارسه عليهم الوهابية، وأتباع المذهبين المالكي والحنفي كثر في الإحساء في حين يتبع أهل الحجاز وعسير المذهب الحنبلي -على الطريقة الوهابية التي فرضت عليهم منذ حوالي خمسين سنة- عبر ارتباط علماني بالمذهب الشافعي الذي أصبح مركزه في مصر.

كان من الممكن ألا يعني اختلاف هذه المذاهب شيئًا لو لم يكن المبدأ الوهابي المتعصب بعيدًا كل البعد عن «روح العصر» التي تسود اليوم في المملكة كيفما اتفق. ولو كان بالإمكان توافق الإسلام والعصرية فإن الوهابية لا تفسر بالتأكيد الإسلام تفسيرًا مرنًا أو مبدعًا، بل على العكس من ذلك إذ نراها توسع الهوة القائمة بين أنماط العيش التقليدية والقوى الاجتماعية الجديدة التي يخلقها «التطور» سواء جاء ممنهجًا أم خبط عشواء. ويمكن للتعصب الديني أن يصبح ملاذًا لأولئك الذين خلفهم تطور البلاد الاجتماعي والاقتصادي وراءه كما أبدت لنا أحداث مكة. فقد أظهرت هذه الأحداث أن بإمكان المرء أن يكون أكثر إسلامًا حقًا من حكام هذا البلد المسلم أنفسهم حيث فقد الإسلام الذي اصطبغ بطابع الشعائر والرسمية بريقه الأصلي. كما أبدت لنا هذه الأحداث أنه لا يمكن الإفراط في استخدام الوهّابية الحنبلية -وهي أكثر مدارس التفسير إذعانًا من الناحية السياسية- لإضفاء صفة الشرعية على سلطة قائمة موجودة.

العمال الأجانب

تزعم الإحصاءات الرسمية لعام ١٩٧٥ أن هناك ٣١٤,٠٠٠ شخصًا غير سعودي يعملون في المملكة. وتتوقع المملكة ازديادًا سنويًا يقدر بـ ٢١ بالمائة خلال السنوات الخمس

القادمة ليصل العدد إلى ٨١٣,٠٠٠. وقد تعدى هذا الازدياد التراكمي الذي بلغ ١٥٩ بالمائة التزايد في اليد العاملة السعودية الذي يقارب ١٨ بالمائة.

ولكن لا يمكننا اعتماد هذه الإحصاءات فالعدد الذي تضمنته إحصاءات عام ١٩٧٥ كان أقل من الحقيقة بشكل واضح. ويعتقد ويلز wells أن الرقم الحقيقي هو ضعف ذلك أي ٦٠٠,٠٠٠ عامل أجنبي (مقابل ٩٠٠,٠٠٠ سعودي) في حين تقدر اللوموند العدد بمليون عامل في السنة نفسها[١٠]. وبعد سنة من ذلك قدر إيريك رولو E.Roulou عددهم بمليون ونصف عامل، وذكر مثالاً على ذلك أن أحد الصناعيين يستخدم ١,٠٤٠ عاملاً أربعة منهم مواطنون سعوديون: ولا تستخدم شركة تجميع المرسيدس قرب جدة أي مواطن سعودي باستثناء المدير، فهي تدار من قبل ١٥ ألمانيًا غربيًا وتستخدم ٢٥٠ تركيًا في مجال التجميع[١١]. وكان بإمكان عدد كبير من اليمنين دخول المملكة دون جواز سفر حتى عام ١٩٧٢، وهم وحدهم كانوا يشكلون حوالي مليون عامل. وتشير هذه التقديرات الفردية إلى أن اليد العاملة الأجنبية قد تجاوزت رقم المليونين حوالي عام ١٩٨٠ - ١٩٨١ وهو رقم بعيد كل البعد عن الإحصاء الرسمي الذي يقول بأنهم ٨١٣,٠٠٠ عاملاً أجنبيًا عام ١٩٨٠.

إن لهذه الأرقام أثرًا بالغًا، فمغادرة العمال المهاجرين للسعودية سوف تشل حركة اقتصاد البلد تمامًا سواء أكانوا من الطيارين الأوربيين في الخطوط الجوية السعودية أو هم من عمال المرافئ اليمنيين. كما أن في هذه الأرقام ضربًا من المجازفة في المستقبل إذ إن «مصير كل محاولة للتصنيع سيعتمد على مقدرة الحكومة على استيعاب العمال الأجانب»[١٢].

وعلى الرغم من أن الحكومة لا تنشر إحصاءات فإن المعلومات المتوفرة تدل على أنه في أوائل الثمانينيات كان هناك أكثر من مليون يمني يعملون كفعله كما توجد مستعمرات من المهاجرين السودانيين والمصريين والفلسطينيين والليبيين كل منها يتراوح عددها من ١٠٠,٠٠٠ إلى ٣٠,٠٠٠ يعملون في المكاتب الحكومية وفي المدارس أو المناصب الوظيفية الأخرى. كما يقوم عدد كبير من الهنود والباكستانيين والكوريين الجنوبيين

والماليزيين بأعمال ومهن غاية في التنوع فمنهم أطباء ومنهم فنيون ومنهم فَعَلة ويعمل حوالي ٤٠,٠٠٠ أميركي و٢٠,٠٠٠ من أوروبا الغربية في مجالات مختلفة في ميدان التقنيات الحديثة أو التمويل.

يشكل هذا العدد الهائل من غير السعوديين خطرًا حقيقيًا على المملكة، فمدينة جدة وهي المركز التجاري للبلاد هي أشبه ما تكون بالكويت إذ أن حوالي ٥٠٪ من سكانها الـ٨٠٠,٠٠٠ نسمة هم من الأجانب. وتغري الدخول الضخمة العمال الأجانب بالعمل هناك -فالعامل الذي لا حرفة له يمكنه أن يكسب حوالي ٥,٠٠٠ دولار في السنة على الأقل. والطبيبة السودانية تتقاضى أجرًا كممرضة في جدة أعلى مما تتقاضاه كطبيبة جراحة في الخرطوم، كما يمكن لعامل مصري لا حرفة له أن يتقاضى في السعودية راتبًا أفضل من رئيس وزراء في القاهرة، وكل شهر تقوم الحكومة بإعادة حوالي ٢,٠٠٠ شخص ممن دخلوا البلاد بشكل غير قانوني غالبًا تحت غطاء الحج كما تم ترحيل الكوريين الجنوبيين الذين حاولوا القيام بإضراب ترحيلاً فوريًا.

وقامت الحكومة في محاولة لها لفرض قيود على وضع يكاد يخرج عن نطاق سيطرتها، وعلى الرغم من المعارضة الشديدة التي أبدتها الدول المجاورة، بإصدار قرار في مارس ١٩٧٦ تطالب فيه المؤسسات والشركات الأجنبية التي لديها عقد رئيسي (بميزانية تفوق ٢٨,٥ مليون دولار وأكثر من ٥٠ عاملاً لمدة أطول من ثلاث سنوات) بأن تستورد العمال المطلوبين وتؤمن لهم السكن وتضمن ولاءهم. وتميل كفة هذه السياسة نحو الشركات الآسيوية التي تغلب على عمالتها اليد العاملة الرخيصة خاصة الكوريين والتي تضمن نجاح شركاتها بإرسال ضباط جيش سابقين للعمل كمراقبين وللحفاظ على النظام بين صفوف مواطنيهم. وليس من المتوقع أن يؤدي تدهور أسعار النفط وعائداته في منتصف الثمانينيات إلى اتكال أقل على اليد العاملة الأجنبية كما يوضح ذلك روجر أوين[١٣] وغيره. فالبطالة في أوروبا لم تدفع بالعاطلين عن العمل من الفرنسيين إلى أخذ أمكنة السنغاليين في كنس الشوارع، وتنطبق هذه الملاحظة انطباقًا أكبر في حال اقتصاد أصحاب الدخول كما هو الوضع في السعودية حيث ما تزال أخلاقيات العمل ضحلة للغاية. إلا أن تدهور أسعار النفط سيؤدي إلى أجور أقل ومنافسة أكبر بالنسبة للعمال الأجانب أنفسهم.

الجدول (٢) السعودية: العمل حسب القطاع الاقتصاد والجنسية، ١٩٧٥

القطاع	المملكة العربية السعودية		غير السعوديين		مجموع	حصة السعودية من العمل %
	العدد	النسبة%	العدد	النسبة		
الزراعة والصيد	٥٣٠,٧٠٠	٥١,٧	٥٤,٩٠٠	٧,١	٥٨٥,٦٠٠	٩٠,٦
المناجم والنفط	١٥,٤٠٠	١,٥	١١,٦٠٠	١,٥	٢٧,٠٠٠	٥٧,٠٠
التصنيع	٢١,٥٥٠	٢,١	٩٤,٣٥٠	١٢,٢	١١٥,٩٠٠	١٨,٠٠
الكهرباء والغاز والمياه	٧,٢٠٠	٠,٧	١٣,١٥٠	١,٧	٢٠,٢٥٠	٢٥,٤
البناء	٣٥,٩٠٠	٣,٥	٢٠٣,٤٠٠	٢٦,٣	٢٣٩,٣٠٠	١٥,٠٠
المبيع بالجملة وتجارة المفرق	٦٠,٦٠٠	٥,٩	١٣١,٥٠٠	١٧,٠٠	١٩٢,١٠٠	٣١,٥
المواصلات والتخزين والاتصالات	٧٢,٩٠٠	٧,١	٣٠,٩٥٠	٤,٠٠	١٠٣,٨٥٠	٧٠,٢
التمويل والتأمين	٥,١٥٠	٠,٥	٦,٩٥٠	٠,٩	١٢,١٠٠	٤٢,٦
الخدمات الاجتماعية والفردية	٢٧٧,١٠٠	٢٧,٠٠	٢٢٦,٦٠٠	٢٩,٣	٥٠٣,٧٠٠	٥٥,٠٠

المصدر:

J.S. Birks and C.A. Sinclair.

“Incernational Migralion and Developmenl in Arab Region”

Inlcrnaional Labour Organizaion(Ceneva, 1980). 8. 160.

تميل هذه الأرقام إلى تقليل عدد ونسبة غير السعوديين من القوة العاملة.

الأغنياء والفقراء

هناك سمات هامة قبل رأسمالية في الطريقة التي توزع في الثروة السعودية[١٤]. وأكثر الناس فقرًا في المجتمع السعودي هم البدو (المستقرون منهم والرحل) وغير السعوديين (خاصة اليمنيين)، والسعوديون الذين ليس لديهم منفذ إلى العشيرة الحاكمة -لا صلات عائلية ولا اعتقاد ديني موحد- ولا أصل نبيل عريق يمكن له أن يبيع مساندته.

وعلى الرغم من أن المرحلة الحالية من النمو الاقتصادي تشجع على صعود السلم الاجتماعي وقصص النجاح الفردي لأشخاص هي قصص حقيقية إلا أنها من القلة بحيث لا يمكن اعتبارها تياراً عاماً في الارتقاء الاجتماعي. وتبقى العائدات النفطية في أيدي الحكومة أو على الأصح في أيدي ذوي النفوذ من العائلة المالكة الذين يسيطرون على الدولة.

وقد تغلغلت العائلات المدينية الكبيرة في بنية الدولة وأقامت صلات وثيقة على أعلى المستويات، وبفضل نظام الأشراف والشراكة ركزت هذه البورجوازية الكومبرادورية جهودها على مشاريع صناعية مختلطة بالاشتراك مع الدولة وعلى أسهم في أكبر شركات الغرب ومؤخراً أخذت تهتم بالمشاريع العامة الكبرى والمشاريع الاستثمارية وقد جنت من هذا كله أرباحاً طائلة. هذا التكافل بين القوة التقليدية وبين البورجوازية المدينية ازدهر وسط الكثير من الشكوك المتبادلة الدائمة، وقد أدى إلى «برجزة» العائلة المالكة من خلال مشاركة الأمراء المتزايدة في عالم الأعمال.

وليست العلاقة بين الطرفين متكافئة على الإطلاق فبوسع الأمير أن يصبح رجل أعمال بأسهل مما يستطيع تاجر من جدة أن يصبح وزيراً، إذ ينحصر مثل هذا التحول ضمن دائرة ضيقة يصعب دخولها على الأشخاص من خارج العائلة المالكة وحلفائها الأقربين أو العائلات التجارية التقليدية في الحجاز أو حضرموت. ويبقى السكان عموماً معتمدين على مساعدة الدولة وهم يشعرون أكثر فأكثر بأثر تمركز الثروة كنتيجة طبيعية أوتوماتيكية لتمركز السلطة. ليس بإمكان الانتماء إلى دولة نامية ولا القبلية ولا البنية الدينية التقليدية أن تخفف من سرعة الظهورو السريع للطبقات الاجتماعية المتباينة ولا حتى أن تموه تلك الحقيقة. وقد أصبحت هذه الحقيقة أشد وضوحاً عندما أهاب الحاكم بالالتزام «بالوطنية الاقتصادية» في مواجهة صعوبات العهد الجديد من التراجع الكبير في عائدات الدولة فلم تلق مناشدته أذناً صاغية بين طبقة الكومبرادور الجدد. إذ لم يكن التجار الكبار الذين يواجهون صعوباتهم الخاصة في التأقلم مع الظروف الجديدة والمنافسة الأشد، راغبين في الاستثمار في مشاريع طويلة الأمد مثل العديد من زملائهم في مختلف أنحاء العالم الثالث الذين طالما فضلوا أمان زيورخ ومصارفها على استثمار أموالهم في بلادهم. ومن جهة

ثانية كان البعض يعزف عن الاشتراك في مثل هذا النوع من «الوطنية» ما لم يأخذ بالمقابل امتيازات من العائلة المالكة في مسألة تقاسم السلطة. وما يزال اتخاذ القرار السياسي محظورًا عليهم رغم الوعود المكررة التي لم تؤت أكلها حتى الآن والتي لوحت بإمكانية أن تُمنح البلاد دستورًا ومجلسًا استشاريًا غير منتخب.

الرجل / المرأة

إن المجتمع السعودي العام الذي يواجه هذا التحول الهائل مؤلف حصرًا من الرجال فقط تقريبًا. وقد أفادت النساء كثيرًا من الثروة الجديدة في أنهن تمكن من اقتناء الأدوات المنزلية الكهربائية وغيرها من رياش وأثاث إلا أن صوتهن لم يسمع أبدًا في مجال السياسة أو الأعمال. ويمكن للمرأة السعودية اليوم أن تستصدر جواز سفر باسمها إلا أنها لا تستطيع حتى الآن أن تسافر دون محرم، وهي لا تستطيع قيادة سيارة أو زيارة متحف أو حتى اختيار زوجها إلا في حالات استثنائية قليلة. وعلى الرغم من أن النساء قد قبلن في جامعة الرياض منذ عام ١٩٦٢ فإنهن يتلقين المحاضرات بشكل منفصل عن طريق جهاز تلفزيون بدارة مغلقة ونادرًا ما يستطعن ممارسة مهنة عدا التعليم أو التمريض في مشافي النساء.

والفصل بين الجنسين حاسم وكامل والحواجز مراقبة بشدة في البيت والمدرسة والشارع. وقد واجه النظام عدة عراقيل عند قيامه بتأسيس تعليم الفتيات. ويعود تاريخ أول مدرسة للبنات إلى عام ١٩٦٠ لا أكثر، وأول مدرسة ثانوية عام ١٩٦٩. وكانت المجموعات التقليدية تعارض بشدة تعليم النساء وهي ما تزال تحبط أية محاولة لإدخال النساء في أدوار اجتماعية أكثر نشاطًا. وفي عام ١٩٧٥ عملت ٢٧,٠٠٠ امرأة في المجالات القليلة المفتوحة للنساء مقابل ١,٢ مليون رجلاً في المهن ذاتها. وكانت الحكومة تأمل أن تزيد من عدد النساء العاملات إلى ٤٨,٠٠٠ امرأة مع حلول عام ١٩٨٠ وذلك عن طريق زيادة عدد المناصب الشاغرة في المجالات المخصصة لهن بدلاً من السماح لهن بدخول قطاعات أخرى مثل العمل المكتبي.

ويتحدث وزير الإعلام عن ضرورة «استخدام هذه الطاقة الهائلة التي ستكون خسارة كبيرة للعمل [إن لم نستفد منها] إلا أنه يصطدم بعناد التقليديين الذين يصرون على أن

(معهد الإدارة العامة) يجب أن يقتصر على الرجال والذين يصدرون تعليماتهم للسفراء السعوديين بأن يحظروا على الطالبات في الخارج دخول كليات الهندسة والتربية والأعمال والاقتصاد والسياسة وذلك «للحفاظ على كرامة المرأة».

تواجه المرأة السعودية ما هو أكثر من الأحكام المعروفة للإسلام التقليدي، فهي تواجه تعاليم الطائفة الوهابية المتعصبة التي تقوم عليها شرعية النظام السعودي. والمملكة التي هي في أمس الحاجة إلى اليد العاملة تستبعد -ويا للعجب- نصف شعبها من الحياة العامة.

ويمكن لمثل هذه التفرقة أن تؤدي في النهاية إلى احتجاجات إلا أن الأمر يحتاج إلى أكثر من مجرد مجموعات معارضة تطالب بتحرر المرأة. ويجب على البلاد أن تنتظر ازدياد حجم مجموعات المعارضة الاجتماعية والسياسية التي ستضع التحرر على رأس قائمة أولوياتها. وستُبرر مثل هذه العملية أزمة النظام إذ لا يمكن للتحرر أن ينحصر في مجال الأخلاق فقط. وقد كشف فيلم (موت أميرة) عندما أثار تلك العاصفة من الجدل، عن هشاشة النظام في ذلك المجال وهو يحكي قصة تمرد امرأة بعد أن كشفت النقاب عن النفاق العام للنظام الاجتماعي السائد. وبعد تمرد مكة عام ١٩٧٩ ذهبت حرية المرأة السعودية ونشاطاتها الاجتماعية -المهنية ضحية محاولات إعادة ترسيخ القيم التقليدية (والتي قام بها بشكل رئيسي الشيخ عبد العزيز بن باز، وهو أعلى سلطة دينية في البلد).

لن تلبث التناقضات التي نشأت عن تحول المجتمع السعودي أن تفرز آثاراً واضحة تترك بصماتها على تطور النظام السياسي. فالاستقرار قصير الأمد للنظام يدوم بمساعدة عدد من العوامل: التماسك الداخلي للعائلة الحاكمة على الرغم من الانقسامات العشائرية والتنافس بين الأمراء وكذلك الظروف المواتية في المنطقة منذ حرب يونيه ١٩٦٧ ووفاة عبد الناصر، والهزيمة العامة التي أحاقت بالنظم والقوى الوطنية العربية وكذلك وجود موارد مالية تمول بكل سخاء سياسة الاسترضاء والتحالفات داخليًا وإقليميًا، والتزام و اشنطن المتقد حماسًا بالإبقاء على النظام بالإضافة إلى جهاز قمع منظم وكفؤ، وكذلك الأغلبية الواضحة للعرب المسلمين السنة (وبهذا تتجنب البلاد تقسيمات كالتي حدثت في لبنان والعراق والسودان) وضعف المعارضة وتفكك صفوفها وعدم تنظيمها.

المعارضة السياسية

صدر مرسوم ملكي في ١١/٦/١٩٥٦ (رقم ٢٣/٢١٧/٢٣) بفرض عقوبة سنة واحدة على الأقل من السجن جزاء الإضراب أو التحريض على الإضراب. ويحظر قانون عام ١٩٦١ المجاهرة بأية عقيدة سوى الإسلام أو تشكيل أحزاب سياسة؛ وهو يقضي بإعدام كل من «يشترك في أعمال عنف ضد الدولة أو العائلة المالكة». وتسيطر الدولة سيطرة تامة على إعلام الراديو والتلفزيون، والأفلام ممنوعة هناك. وتأسست وزارة الإعلام عام ١٩٦٢ لتقوم بمراقبة الصحف وقد حدَّ قانون ١٩٦٤ إلى حد بعيد حق تأسيس دورية ومنح الوزارة حق إغلاق الصحف ومنع تعيين رؤساء التحرير المرشحين أو طلب إقالتهم. وأقامت الدولة عام ١٩٧١ وكالة إعلام لتغذي وسائل الإعلام بالمواد «المختارة» ويفسر هذا على الأقل جزئيًا عدم ظهور الأحزاب السياسية وضعفها.

تأسس الحزب الشيوعي السعودي في «جبهة الإصلاح الوطنية» التي تأسست بعد إضراب آرامكو عام ١٩٥٣. وفي عام ١٩٥٨ لم تعد الجبهة ترضي المناضلين الذين لا ينفقون مع ممارساتها وتسميتها الإصلاحية. وأصبح اسمها «جبهة التحرير الوطنية»، وفي عام ١٩٦٣ دخلت هذه الجبهة في «جبهة التحرير الوطنية العربية» المرتبطة بمعارضي الأمير طلال وإخوته. وقد سعى برنامج جبهة التحرير الوطنية العربية إلى تحويل البلد إلى نظام حكم دستوري وأن يترك للناس الاختيار بين الملكية والجمهورية عبر استفتاء عام. ويضم البرنامج أيضًا البرنامج مراجعة للاتفاقيات المعقودة مع شركات النفط ومنهج سياسة دولية لعدم الانحياز، ولكن الجبهة العربية هذه كانت تعاني من عضوية غاية في التنوع فهناك بالإضافة إلى أربعة أمراء منشقين، ناصريون وبعثيون وزعماء دينيون من الشيعة. ويقال أن عبد الناصر الذي كان يدعم الجبهة قد اقترح على قادتها تشكيل جيش تحرير -وهو اقتراح غير واقعي تمامًا. وتتلقى الجبهة دعمًا من العراق أيضًا.

وقرر الشيوعيون أنه من الأفضل لهم الحفاظ على تواجدهم في قلب (جبهة التحرير الوطنية العربية) مع الاستمرار في مزاولة نشاطاتهم المستقلة عبر مجموعة سرية شكلت في بيروت وهي «منظمة الشيوعيين السعوديين». وسرعان ما اختفت «جبهة التحرير الوطنية»

و«منظمة الشيوعيين السعوديين» حتى أغسطس ١٩٧٤ عندما عينت قيادة الجبهة «لجنة تحضيرية للمؤتمر الأول للشيوعيين السعوديين». وانعقد المؤتمر في أغسطس ١٩٧٥ وتبنى عدة قرارات بما فيها إعداد برنامج وتغيير الاسم إلى «الحزب الشيوعي في السعودية». كما انتخب المؤتمر لجنة مركزية انتخبت بدورها مكتبًا سياسيًا وأمينًا أول.

لا تبدو مجموعة معتقدات الحزب الشيوعي السعودي جديدة ولا فيها ابتكار لجديد(١٥). فعلى الصعيد الدولي يتحالف الحزب مع السوفيات دون قيد أو شرط، وهو يؤمن بأن «بعض أعراض التحرر قد بدأت تظهر في البنية الفوقية للنظام الاجتماعي الرأسمالي والشبه إقطاعي»، ويدعي الحزب أنه يميل إلي «نظام وطني ديمقراطي جمهوري» يؤسس دستورًا ويضمن الحريات العامة والإجراءات البرلمانية وحرية الأحزاب السياسية ونقابات العمال ويرسي دعائم المساواة بين المواطنين ويعيد عقد الصلات الدبلوماسية مع الاتحاد السوفياتي ويتحرك باتجاه تأميم المصادر المعدنية، وتصنيع البلاد، وعلى الرغم من جميع الجهود التي بذلها الحزب لم يحالفه النجاح في اجتذاب الكثير من الدعم الجماهيري.

هناك العديد من المجموعات السعودية الأخرى في المعارضة -وجميعها لا يتبعها إلا قلة قليلة -وقد انبثقت عن حواشي القومية العربية وترتبط ارتباطًا وثيقًا بحزب البعث والحركة القومية العربية أو بالناصريين المصريين. فهناك (اتحاد شعب شبه الجزيرة العربية) الذي أسس عام ١٩٥٩ وكانت تدعمه القاهرة، وهو أهم مجموعة وأكثرها تنوعًا. ويعرف هذا الاتحاد الذي يقوده (ناصر السعيد) من (شمَر) وعاصمتها (حائل) هويته بأنه: «منظمة عربية ثورية تؤمن بالاشتراكية العلمية وتناضل للإطاحة بالملكية الفاسدة». والاتحاد ملتزم بالوحدة التامة لشبه جزيرة العرب(٢٦).

كانت (الجبهة الاشتراكية لتحرير شبه الجزيرة) خلافًا لتسميتها، مجموعة من الحجاز تنادي بالحكم الذاتي لهذه المقاطعة وتشكل (الحركة الشعبية الديمقراطية) جزءًا محليًا من الحزب، كما كان هناك (جبهة التحرير الوطنية العربية)، المذكورة سابقًا، بقيادة الأمير طلال. لم تدم هذه المجموعات طويلاً بل كان عمرها قصيرًا وعضويتها محدودة واضطهدت اضطهادًا شديدًا. وكان الأمير طلال في أواسط الثمانينيات مازال مقتنعًا بأن

«الديمقراطية وحدها والمشاركة السياسية» هما فقط قادران على الأخذ بيد البلد نحو تطور حقيقي.

حاولت (منظمة الثورة القومية) التي أسسها أحد أعضاء الحركة القومية العربية أن تعيد الحياة إلى المعارضة مع اقتراب نهاية الستينيات إلا أنها باءت بالفشل[١٧]. وتم تأسيس الفرع السعودي من حزب البعث عام ١٩٥٨ وقد مكنه الدعم الذي قدمته له بغداد في أواخر الستينات وحتى أواسط السبعينيات من نشر آرائه، ولم يكن الدعم الذي يتلقاه متناسبًا مع قوته الحقيقية[١٨]. وضعت إحدى المجموعات الماركسية المستقلة وهي (الحزب الديمقراطي الشعبي) يدها على (الحركة الديمقراطية الشعبية) واستمرت في إصدار «الجزيرة الجديدة» بشكل متقطع. إلا أن انفصال جزء من هذا الحزب والتفاف المجموعة المنفصلة حول منشور جديد اسمه «النضال» أضعف الحزب.

كان يمكن للمعارضة أن تحاول استغلال النزاعات القليلة القائمة ضمن العائلة المالكة استغلالاً كاملاً، فأخطر التحديات التي تواجه النظام إنما نجمت عن هذه النزاعات -مثل صراع سعود وفيصل وانشقاق طلال واغتيال فيصل عام ١٩٧٥. ويمكننا أن نستخلص هنا أنه في حال عدم توفر شيء من النفور من العائلة المالكة يبدو أنه من الصعب جدًا إيجاد بديل لهذا النظام.

تتبوأ عائلة آل سعود مكانة لا يمكن منافستها عليها إذ أن لديها نافذة على الشعب وتقاليد عريقة في القتال وتحالفات دنيوية ووسائل عصرية للقمع والاضطهاد وتغلغل كامل في القوات المسلحة. كما طور آل سعود نظامًا لكيفية ضمان اتفاق الآراء وإجماعها على أمر واحد كيلا يخرج الأمر من يدهم كلما ثارت الخلافات الداخلية التي لا ريب في كثرتها وتعددها. فقد قام المجلس الاستشاري غير الرسمي المؤلف من الأمراء ذوي النفوذ بتنظيم انتقال السلطة انتقالاً سلميًا عندما أتاح لفيصل الإطاحة بسعود عن عرش المملكة عام ١٩٦٤ وأن يحل خالد خلفًا لفيصل عام ١٩٧٥ وأن يستلم فهد السلطة بعد خالد عام ١٩٨٢. ومن الواضح أنه إذا ما فشلت هذه الصيغة التي ابتدعها آل سعود أو حل بها وهن فإن خطرًا داهمًا قد يهدد النظام، فالسياسة في دائرة لا تتجاوز في تعدادها ٥٠ أمير سعودي لها أهمية بقدر ما للسياسة في الدائرة الانتخابية في السعودية كلها.

طالما دارت التوقعات ضمن هذا الإطار العام حول مطالبة الطبقة الوسطى الجديدة بالسلطة السياسية وأن يُرفض طلبها هذا فتطيح بالنظام. وعلى الرغم من أن هذا النموذج قد تحقق في العديد من البلدان في العالم الثالث إلا أنه توفر شروط هامة مختلفة في هذه الحالة مثل وجود مجتمع الثورة الإيرانية بكل وضوح أنه يمكن تغيير هذا النموذج بسهولة إذا ما تواجدت قوى متحالفة مع هذه «الطبقة الوسطى» متعطشة للسيطرة عليها بدلاً من تمثيلها والنهوض باسمها. ومن الصعب أن نؤكد وجود مثل هذه الطبقة الآن في المملكة العربية السعودية. فمئات المليونيرات الذين يعيشون علي حواشي النظام لا يشكلون طبقة خاصة عندما تبقى الانقسامات القبلية والإقليمية عميقة هذا العمق. وإذا ما اقتضى الأمر إيجاد بديل عن النظام فمن المرجح أن يأتي هذا البديل من خليط من المظالم والشكاوي الناجمة عن الإحباطات السياسية والاقتصادية والقبلية والإقليمية مع دعم محتمل من جهات عربية، ولكن حتى إن حدث هذا فإنه سيكون من الصعب جدًا التخلص من الملكية التي هي حتى الآن أهم عامل يربط البلاد فيما بينها. ويبقى لنا أن نبين أن ما ندعوه بـ«الطبقة الوسطى» الجديدة قد تكون قادرة على لعب هذا الدور الموحِّد أو أنها مستعدة للمجازفة بمصالحها في لعبة من شأنها زعزعة أركان النظام إلى تهديد وحدة أراضي البلاد. وليس من السهل التنبؤ بمثل هذا التطور في المستقبل المنظور على الرغم من أن انفتاحًا تدريجيًا على النخب من خارج العائلة المالكة عبر تعاون حذر ومدروس قد أصبح أمرًا لا مناص منه.

الهوامش

١- ظهرت طبعة أولى من هذا المقال في Merip Reports رقم (أكتوبر ١٩٨٠).

٢- انظر Report of the Staff Survey Mission to the US House of Representatives Committee on International Relations.

"US Arms Polices in the Persian Gulf and Red Sea Areas" (Decmber 1977) p. 22

وقع الحرس الوطني في أبريل عقدًا مع شركة بريطانية بقيمة بليون دولارًا لتزويده بنظام اتصالات إلكترونية منفصلة عن الجيش.

٣- J. Malone. "The Arab Lands of Western Asia" (Prentice-Hall, 1973)

٤- الرقم موضع جدل عنيف إلا أن الخبراء متفقون على أن المملكة تبالغ في تقدير عدد سكانها كيلا تبدو هزيلة بالمقارنة مع جاراتها (اليمن الشمالي والعراق) ولكي تخفي حقيقة الدور الحاسم الذي تلعبه اليد العاملة الأجنبية في اقتصادها.

٥- انظر Le Monde Diplomatique, May 1975.

٦- انظر M. M. Mc Conohay, Special Report in "International Hreald Tribune (February 1978) P. 14.

٧- يطرح السؤال نفسه على الأقل على الصعيد الإقليمي. ففي دولة شديدة المركزية على الأصعدة الأخرى لا يوجد حلفاء محليون يمكن للعائلة إسناد الحكومة المحلية إليهم.

٨- الهجرة: اصطلاح يشير إلى بتر الماضي المترحل يطن كل من ينضم إلى «الإخوان» أن عليه القيام به وكما يقول الريحاني: هجر المقام بين المشركين والانتقال إلى مملكة الإسلام.

٩- يرتبط قاتل الملك فيصل وعدد من أعداء الملك الموالين للعراق بقبائل شمَر.

١٠- انظر Wells, P. 10: Le Monde, June 12. 1975.

١١- خلال زيارة قام بها السيناتور مايك مانسفيلد Mike Mansfiels في ٢٤ يناير ١٩٧٧ إلى المملكة لاحظ أن هناك عدداً من العمال القاطنين في السعودية يقارب عدد الذكور السعوديين الراشدين.

١٢- انظر .Wells p. 10 ليست المشكلة جديدة، إذ لاحظ أحد المراقبين في أوائل الستينيات أن «الحكومة السعودية لن تتمكن من العمل دون عائدات فقط ودون مساعدة تقنية. ولولا المصريين والفلسطينيين لما كانت هناك إدارة أو مدارس». وينص مرسوم ملكي صادر في ٣١ أغسطس ١٩٥٤ على أن ٧٥٪ من مستخدمي أية شركة يجب أن يكونوا من السعوديين. ويقى ذلك النص في طيات النسيان دون شك.

١٣- Roger Owen “Migrant Workers in the Gulf” (London, Minority Right Group, 1985).

١٤- انظر

Bonnefant. “Utilisation des receees pétroliéres et stralegie des groupes sociaux dans la péninsule arabique” Mashrep-Maghreb No. 82 pp. 60-69 and No. 83, pp. 61-72.

١٥- هو مؤلف كتاب مفرط في القسوة والعنف ضد العائلة المالكة السعودية والكتاب ليس فيه موضوعية وموثق توثيقًا رديئًا. وقد تم اختطاف ناصر السعيد من بيروت حيث كان يلتجيء -وهناك من يزعم أن ذلك تم بمساعدة فلسطينية- ونقل إلى السعودية حيث أعدم بسرعة فائقة حسب ما جاء في الإعلام العربي.

١٧- انظر تحليل الموقف السعودي الوارد في «الحرية» (بيروت) في يونيه ١٠ و ١٧ من عام ١٩٦٨ وكذلك: H, Lackner, “A House Built On Sand” (London, Ithaca Press, 1978), pp. 98-106..

١٨- تمتعت هذه الجماعة بساعات عديدة من البث الإذاعي من راديو بغداد كما أصدرت خوالي عشرين عدداً من «صوت الطليعة» تم تأسيس الفرع السعودي من حزب البعث عام ١٩٥٨.

الثورات الإيرانية في منظور مقارن

نيكي ر. كيدي

كانت الثورة الإيرانية التي اندلعت عام ١٩٨٧- ١٩٧٩ صدمة للعالم وبدأت عجلة البحث عن الأسباب بالدوران. وتميل معظم التحليلات إلى إرجاع جذور الثورة إلى أخطاء الشاه ومختلف الشخصيات الأميركية على الرغم من أن بعض الدراسات قدمت تفسيرات اجتماعية اقتصادية للثورة. ولقد مضى الآن ما يكفي من الزمن لتتمكن من السعي وراء نطاق أوسع من البحث والتقصي، ولا بد أن البحث الذي ينطلق من منظور مقارن سيزيح النقاب عن جوانب عدة. وستقصى هذه المقالة نوعين من المقارنة:

١- مقارنة داخلية -تتناول بضعة نقاط مهمة- مع الثورات وحركات التمرد الإيرانية منذ عام ١٨٩٠.

٢- ومقارنة خارجية أكثر اختصاراً مع الثورات العالمية الكبرى الأخرى، مطبقين خلال ذلك نظريات الثورة التي يمكن أن توافق المثال الإيراني. وكلا المقارنتين فيه صعوبة وارتجال لأن «الثورة الإسلامية» في إيران لا تحمل على ما يبدو الكثير من التشابه العقائدي مع الثورات في الغرب أو مع «الثورة الدستورية» في إيران التي قامت عام ١٩٠٥ -إلى عام ١٩١١.

وغالبًا ما كانت الثورات في الغرب تميل- خاصة في مراحلها المتطرفة- إلى الانحراف نحو اليسار والتوجه إلى العلمانية، وحتى في الحالات التي تسيطر فيها العقائدية الدينية- مثل ما حدث في الحرب الأهلية الإنكليزية في الأربعينيات من القرن السابع عشر- لم تكن هذه الثورات أصولية ولم يناد بها زعماء البنية الدينية القائمة. ولكن معظم هيكل القيادة في الثورة الإسلامية جاء من رجال الدين المتعصبين الذين كانوا يطالبون بالعودة إلى الأصول الإسلامية. وحتى النظريات الاجتماعية الاقتصادية الحديثة حول الثورة والتي تميل إلى التأكيد على دور الفلاحين (ربما بسبب المثال الروسي أو ما حدث في الصين

والبلدان الأخرى من العالم الثالث). لا يمكن تطبيقها على أي من الثورتين الإيرانيتين؛ إذ لا يمكن لفلاحين يعيشون أساسًا على أرض قاحلة أو شبه قاحلة معتمدين على أصحاب الأراضي أو غيرهم لتأمين ري أراضيهم، ولا تحميهم غابات أو جبال يلتجئ إليها الثوار في حربهم، أن ينجم عنهم طبقة فلاحين متوسطة ولا أن تنعقد بينهم روابط وثيقة ضرورية في التنظيم السياسي. ونجد نقيضًا لذلك أن المناعة المزعومة للمدن الحديثة ضد الثورات الجماهيرية الناجحة خاصة في غياب الدعم الفلاحي أثبتت خطأها في كلتا الثورتين الإيرانيتين، فالمدن أبدت هشاشة في الأعوام ١٩٠٥- ١٩١١ إذ لم يكن للشاه قوة عسكرية لها شأن وكذلك في عام ١٩٧٨- ١٩٧٩ ليس فقط لسوء حسابات الشاه بل للإجماع المدهش على قيام الثورة والتنظيم الهائل للسكان المدنيين ضده.

لقد قام الإيرانيون الذين كانوا في فترات السلم حريصين أشد الحرص على إرضاء ذوي النفوذ وينفرون من معارضتهم علنًا سواء في أماكن عملهم أو مع من يفوقهم سياسيًا بعدد لم يسبق له مثيل من الثورات وحركات التمرد الشعبية الكبرى خلال التسعين سنة الأخيرة. وقد انتشرت هذه الثورات إلى المدن الرئيسية في إيران وامتد بعضها ليشمل المناطق القبلية أيضًا، وذلك باستثناء عدة حركات تمرد في الأقاليم الشمالية بعد الحرب العالمية الأولى والمظاهرات الضخمة التي قامت ضد الشاه في أواخر الستينيات. وتقف إيران في الحقيقة في طليعة البلدان الثورية المتمردة خلال القرن العشرين، وليس هناك من ينازعها في ذلك على حد علمي في العالم الإسلامي أو الهندوسي أو الغربي لا من حيث عدد الثورات ولا من حيث عمق حركات التمرد. وقد نجد مثيلاً لها في الصين وفييتنام وربما في روسيا.

وقد يبدو هذا الادعاء مفاجئًا بالنسبة للبعض إذ أن التاريخ الإيراني المعاصر غير معروف عمومًا والأهم من ذلك أن الثورتين الرئيسيتين في إيران في القرن العشرين وخاصة الثانية منهما تبدوان شاذتين للغاية. فالثورتان لا تنطبق عليهما تمامًا الأفكار الشائعة عما يجب أن تكونه طبيعة الثورة. ولكن لا شك أن الثورة الإسلامية التي قامت عام ١٩٧٨- ١٩٧٩ قد أطاحت بالنظام السياسي والاجتماعي والعقائدي القديم ولم يتضح بعد النظام الذي سيحل

محله. وكانت الانتفاضة الدستورية في ١٩٠٥- ١٩١١ من السعة الجماهيرية والأهمية بحيث يمكن أن نطلق عليها اسم «الثورة». وكان هناك العديد من الحركات التي لم تكن ثورات تمامًا بل ضمت عناصر ثورية، فمنها التمرد الجماهيري ضد امتياز أعطى للتبغ البريطاني عام ١٨٩٠- ١٨٩٢ والحركات الثورية الإصلاحية المنادية بالحكم الذاتي في مقاطعات جيلان وأذربيجان وخراسان بعد الحرب العالمية الأولى، وكذلك الثورات في أذربيجان وكردستان بعد الحرب العالمية الثانية وحركة تأميم النفط التي أيدتها الجماهير وقادها (مصدّق) والتي حكمت البلاد من عام ١٩٥١ إلى عام ١٩٥٣ والمظاهرات الشعبية المعادية للحكومة في أوائل الستينيات، وجميعها بذلت فيها الجهود بدرجات متفاوتة للإطاحة بالسيطرة الأجنبية على الاقتصاد الإيراني ولبناء مجتمع مستقل ودولة مستقلة.

إن أية محاولة لإجراء مقارنات متعمقة بين الحركات الثورية في إيران، إن لم تدخل في الحسبان عقد مقارنات بين بعض هذه الانتفاضات وحركات التمرد في الدول الأخرى المسلمة منها وغير المسلمة، سيتطلب وضع الحركات الإيرانية المختلفة التي وقعت في القرن الماضي ضمن إطار التاريخ الإيراني المعاصر. كانت إيران إبان حكم القاجاريين الذي دام من ١٧٨٦- ١٩٢٥ نهبًا لتغلغل الاقتصاد الغربي فيها وتحت سيطرته خاصة لنفوذ الاقتصاد البريطاني والروسي. وقد قامت القوى الغربية كما هو الحال دائمًا في العديد من بلدان العالم الثالث، بحر إيران إلى عقد اتفاقيات تحد من رسوم الجمرك إلى خمسة في المائة وبهذا تصبح المنطقة عمليًا منطقة تجارة حرة للمستوردات الغربية التي كثيرًا ما أدت إلى المضاربة على أسعار المنتجات اليدوية الإيرانية. وعلى الرغم من أن السجاد الشرقي الإيراني بدأ يصبح واحدًا من السلع المصدّرة الأساسية حوالي عام ١٨٧٥ فمن المستبعد أن يكون ارتفاع صادرات السجاد قد عوض عن تراجع وتدهور إنتاج المنتجات الأخرى أو عن التذمر والاستياء وترك الحرفيين لصناعتهم.

وفي الفترة نفسها تسبب ارتفاع أسعار المواد الخام والصادرات الزراعية وخاصة الأفيون والقطن والفواكه والمكسرات إلى تراجع الحرف اليدوية الإيرانية إلى حد ما. وزاد الاتجار بالزراعة والسجاد الذي استمر في عهد البهلوي (١٩٢٥- ١٩٧٩) من الفروق الطبقية

الاقتصادية بين مالكي الأرض والماء أو ورشات التصنيع وبين من يعملون لحسابهم. وبقي التساؤل حول ما إذا كان هناك بؤس عام أو ازدياد في ازدهار البلاد، موضع جدل اختلف فيه من درسوا عهد القاجاريين(٢). ولكن ازدياد الفروق الطبقية وتدهور حال الفلاحين الذين أصبحوا عرضة للمجاعات نتيجة اعتمادهم على أرض تزرع محاصيل مقابل النقد مثل الأفيون الذي كان يمر بفترة سنوات من ركود التسويق أدى إلى ظهور مصادر جديدة للتذمر والغضب بين صفوف الفلاحين تمامًا كما أدى تغير حال الحرفيين إلى تفاقم مظالم قاطني المدن من الطبقة الوسطى. ولكن كان لإيران ما يميزها عن بلدان أخري مثل مصر وتركيا اللتين كانتا لهما تجارة أوسع بكثير مع أوروبا وفيهما عدد أكبر بكثير من السكان الأوروبيين، وكانت تلك الميزة هي أن البنية الأصلية للبازار الإيراني بقيت متماسكة إلى حد كبير. وقد أثبت تجار الصادرات والواردات الأثرياء والتجار المحليون والمرابون أهميتهم في جميع الثورات الإيرانية.

لم يقم القاجاريون بمثل ما قام به حكام الشرق الأوسط مثل تركيا ومصر وتونس في مضمار محاولاتهم لتعزيز قوة الحكومة المركزية والجيش لمقاومة أي تدخلات من القوى الغربية أو من الدول المجاورة لهم. إذ بذلت تركيا سلسلة طويلة من الجهود منذ القرن الثامن عشر لتقوية جيشها ودعم بنيتها التقنية والتعليمية ونجم عن المرحلة الأولى من هذه الجهود الإصلاحات التي أجراها السلطان محمود في العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر. كما شهدت مصر إبان حكم محمد علي تحولات أكثر أهمية إلى أن حدت القوى الغربية من الاستقلال الاقتصادي والقوة العسكرية للحكومة المصرية في الأربعينيات من القرن التاسع عشر. لم يكن في إيران تطورات مماثلة لذلك، فمحاولات الإصلاح التي باءت بالفشل في زمن ولي العهد عباس ميرزا (توفي عام ١٨٣٣) ورؤساء الوزراء أمير كبير (توفي عام ١٨٥١) وميرزا حسين خان (توفي عام ١٨٨١) تركت إيران دون جيش حديث أو بيروقراطية أو نظام تعليمي، وبقي لواء القوزاق الصغير الذي يقوده ضباط روس والذي أسس عام ١٨٧٩ القوة العسكرية الحديثة الوحيدة في عهد القاجاريين.

إن عدم التغيير هذا ليس أمرًا مستغربًا فصلات إيران بالغرب أقل بكثير من صلات

بلدان الشرق الأوسط المحيطة بالبحر المتوسط والتي تعاني من جفاف أراضيها وقلة سكانها. ونتيجة لذلك كان من الصعب جدًا إخضاع البلد للسيطرة المركزية. وقد حدث الأمر نفسه في بلدان أخرى لها ظروف مشابهة -أفغانستان والمغرب- إذ لم يطرأ تغير يذكر أو تحديث للبلد في القرن التاسع عشر. وكان على الشاه أن يسمح بسلطة لا بأس بها لجماعات ليس لها صلة وثيقة بالمركز، ومن بين هذه الجماعات هناك البدو الرحل (ينتظمون غالبًا في اتحادات بغرض التعامل مع السلطات) وقد كانوا بسبب تنقلهم الدائم ومهارتهم في القتال بالبنادق على صهوات الخيل ولغاتهم وثقافتهم المستقلة المختلفة ومواقعهم الجغرافية (غالبًا قرب الحدود) يشكلون وحدات شبه مستقلة. وكانت صلاتهم بالحكومة تقتصر غالبًا على الدفعات السنوية أو أداء واجبات قتالية أثناء الحرب. كما كان لدى بعض الحكام أو العمد المحليين سلطة لا يستهان بها على الرغم من أن الحكومة تمارس عليهم سيطرة كبيرة خاصة إبان حكم ناصر الدين شاه (١٨٤٨- ١٨٩٦)[٣].

كان الافتقار إلى المركزية في إيران مرهونًا أيضًا بسلطة العلماء الشيعة المتزايدة، فمنذ أوائل القرن التاسع عشر وبعد تطور سابق دام طويلاً انتصرت المدرسة الأصولية (أو الاجتهادية) من العلماء على منافستها مدرسة (الإخبارية). وتقول الأخيرة بأن المؤمنين الأفراد يمكنهم فهم القرآن والتقاليد (الأخبار) [أي أحاديث] الرسول والأئمة بأنفسهم دون الحاجة لاتباع إرشادات المجتهدين الذين يدّعون حق الاجتهاد (محاولة تأكيد صحة مبدأ ما). أما الأصوليون فكانوا يقولون بأنه بالرغم من ورود أسس المعتقدات في القرآن والسنة فهناك حاجة للمجتهدين لتفسير العقيدة للمؤمنين. وما إن تطورات العقيدة الأصولية خاصة في ظل حكم مرتضى الأنصاري وهو «مرجع التقليد» الأساسي في منتصف القرن التاسع عشر حتى أصبح من الضروري لكل مؤمن أن يتبع أحكام مجتهد من المجتهدين الأحياء. وإذا ما كان هناك مجتهد رئيسي واحد فإن أحكامه لها أولوية على أحكام الجميع من المجتهدين الآخرين[٤]. ويتمتع العلماء الأصوليون بمركز ديني أقوى بكثير من مركز العلماء السنة. ويُعتبر المجتهدون مؤهلين لتفسير إرادة الإمام الخفي المعصوم الثاني عشر، مع أنهم ليسوا هم بمعصومين من الخطأ.

وبالإضافة إلى سلطة العقيدة التي تمتد إلى ميدان السياسة والدين والقانون، كان علماء الشيعة الإيرانيون يتمتعون بسلطة اقتصادية واجتماعية تفوق أيضًا ما يصل إليه العلماء في بلاد السنة، فعلماء الشيعة خلافًا لما يفعله علماء السنة يجمعون الزكاة والخمس بشكل مباشر ويوزعونها كما أن لديهم الكثير من أملاك الوقف والممتلكات الشخصية أيضًا، وهم يتحكمون بمعظم شؤون جهاز العدل، كما كانوا المعلمين الأوائل، وهم الذين يشرفون على الرفاه الاجتماعي وكثيراً ما يتزلف إليهم الحكام بل ويدفعون لهم المال. وكان العلماء في أغلب الأحيان على صلة طيبة بالعرش إلا أنهم قاوموا تدخل القاجاريين بشؤون سلطتهم في حين أن العلماء في معظم دول السنة يخضعون أكثر فأكثر لسلطة الحكومة. وقد عمل بعض العماء الإيرانيين لصالح الدولة ولكن ما إن توغل الزمن في القرن التاسع عشر حتى بدأت النزاعات بين رجال مهمين من العلماء وبين السلطات العلمانية تتفاقم.

وسهّل استقلال العلماء النسبي تحالفهم مع البازار- وهو اسم يطلق على الجماعة التي تعمل في الإنتاج ضيق النطاق وغالبًا ما يكون تقليديًا مدينيًا وكذلك في أمور المصارف والتجارة- فتحالفوا مع الحرفيين والتجار والمرابين ومنذ القدم كان البازار يمثل المركز الاقتصادي والاجتماعي والديني للمدن الصغيرة والكبيرة، وقد اشتمل حتى في العهود القريبة على عدد كبير من السكان وحصة وافرة من الاقتصاد، ومنذ الثلاثينيات في القرن التاسع عشر اشتكى أهل البازار للحكومة من الاستيراد الهائل للبضائع المصنعة الأجنبية التي تهدد إنتاجهم وتجارتهم بالزوال. ولم يكن بوسع الحكومة أن تحرك ساكنًا حيال ذلك بعد أن عقدت اتفاقيات طويلة الأمد تخفض الرسوم الإيرانية على البضائع الأجنبية، اللهم إلا إذا أرادت أن تجازف بخوض حرب مع القوى الغربية وهذا ما لا تقوى عليه حتى ولو كان حكامها أشد فعالية.

وبغض النظر عما إذا ساءت أحوال أفراد أو مجموعات أم انتعشت نتيجة النفوذ الغربي على إيران- بما فيه حماية البريطانيين والروس للحكم القاجاري، فقد كان لدى العديد من المجموعات أسبابها للشعور بالسخط والاستياء من القاجاريين ومن التدخل الغربي. وكان للحرفيين الذين لم يبق لديهم عمل، مظالم وشكاوى واضحة، فكتب العديد منهم

عرائض للحكومة لإعادة النظر. وقد لاحظ حتى التجار الذين ازدهرت أحوالهم المعاملة الأفضل التي يتلقاها التجار الغربيون فهم مثلاً يُعفون من ضرائب الطرقات والبلدية التي يجب على التجار الإيرانيين دفعها. وكان العلماء يعارضون الخطوات المحدودة التي قام بها القاجاريون لإدخال التعليم الغربي- فقد سمحوا للبعثات التبشيرية مثلاً بتعليم المسيحيين في إيران. كما اعترض العلماء على خطوات الإصلاح والامتيازات التي تمنح للغربيين. وباستثناء المناطق ذات الكثافة السكانية العالية أو مناطق هطول الأمطار الغزيرة مثل (جيلان) و(مزنديران) على البحر الأسود (قزوين)، كان الفلاحون عمومًا مبعثرين في مساحات متباعدة وخاضعين لسيطرة ملاك الأراضي الذين يتحكمون بالأرض وبالمياه، ولم يكن هناك إمكانية لتنظيم وتنسيق حركات احتجاج مع أن من هاجر من هؤلاء الفلاحين وأصبح من بروليتارية المدن كان سريع التطوع للاشتراك في حركات التمرد المتمركزة في المدينة ليس فقط أثناء حكم القاجاريين بل - وإلى حد بعيد- أثناء ثورة ١٩٧٨ -١٩٧٩[٥].

كان من بين الساخطين في القرن التاسع عشر جماعة صغيرة إلا أن تعدادها يزداد باستمرار وهي مجموعة المثقفين الذين يشغل العديد منهم مراكز تجارية أو مناصب حكومية وقد تعلموا الأساليب الغربية، وكثيرًا ما كانت معرفتهم بالغرب تأتي عن طريق غير مباشرة عبر رحلاتهم إلى الهند واستنبول أو إلى مصر أو من خلال هجرة مؤقتة إلى جبال القفقاس الروسية. واستقر مئات الآلاف من الإيرانيين معظمهم من العمال بشكل شبه دائم في جبال القفقاس التي تدعم أيضًا بعض المثقفين الإيرانيين. وقام العديد من الإيرانيين المتعلمين وأشهرهم «ميرزا مالكوم خان» و«السيد جمال الدين الأفغاني» بالسفر إلى فرنسا وإنكلترا. وكان من يسافر إلى الخارج يفاجأ بالتطور الاقتصادي الغربي والعدالة النسبية وغياب الحكم التعسفي، وتضم مخطوطاتهم مديحًا لطرق الغرب ونقدًا لأوتوقراطية حكام إيران، والموظفين الصغار ورجال الدين والمحاكم وتدني مكانة المرأة[٦].

كان التحالف المتكرر الذي تعقده جماعة البازار وعدد من العلماء مع الليبراليين العلمانيين والمتطرفين يستند إلى حد كبير إلى وجود أعداء مشتركين- العائلة المالكة ومن

يدعمها من الأجانب- أكثر مما هو قائم على اتفاق حقيقي حول الأهداف. فالعلماء كانوا يريدون توسيع حلقة سلطتهم هم وأن يطبقوا إسلام الشيعة تطبيقًا أكثر صرامة؛ أما الليبراليون والمتطرفون فكانوا يتطلعون إلى ديمقراطية سياسية واجتماعية أكبر وإلى تطور اقتصادي، وجماعة البازار كانت تريد الحد من المكانة الملتبسة التي منحت للاقتصاد الأجنبي وأن تُوقّف منافسته لها. وظهرت أولى علائم قوة التحالف القائم بين العديد من العلماء وبين جماعة البازار وبين قلة من المثقفين العلمانيين عقب صدور امتياز التبغ عام ١٨٩٠ إذ منحت إيران مواطنًا بريطانيًا حق الاحتكار الكامل لشراء وبيع وتصدير جميع التبغ المزروع في إيران. وقد جاء هذا الامتياز عقب سلسلة كاملة من الامتيازات المعطاة للأوروبيين، وليس هذا وحسب بل إنه تناول محصولاً واسع الانتشار وفير الربح وقابلاً للتصدير بدلاً من المنتجات السابقة التي لا يمكن استغلالها مثل معظم الثروات المعدنية. وهكذا ثار زارعوا التبغ وتجاره على الخطر الذي يهدد لقمة عيشهم. واستجابة للحماس الوطني تمخضت الاحتجاجات الجماهيرية المتكررة والنشيطة في معظم المدن الإيرانية عام ١٨٩١ والتي قاد معظمها العلماء بالاشتراك مع جماعة البازار (مع تشجيع روسي من خلف الكواليس) عن مقاطعة ناجحة لتجارة التبغ وللتدخين (على أنه غير محبّذ من الإمام الغائب). واضطر الشاه إلى إلغاء احتكار التبغ في أوائل عام ١٨٩٢[٧].

كان القاسم المشترك بين ثورة ١٨٩٠- ١٨٩٢ والحركات الثورية والانتفاضات التي جاءت فيما بعد عنصراً جوهريًا من المعاداة للإمبريالية وللأجانب. وعلى الرغم من وجود هذا العنصر في معظم مستعمرات العالم وفي كل الدول التابعة لغيرها فإن المعاداة للإمبريالية تبدو أقوى شوكة في إيران وقد نجم عنها عدد أكبر من الثورات الجماهيرية وحركات التمرد من أي بلد آخر في الشرق الأوسط باستثناء أفغانستان. وعلى الرغم من أن التحكم المباشر للأجانب في إيران كان أقل بالمقارنة مع تحكمهم بالعديد من البلدان الأخرى في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فإن الإيرانيين والأفغان والبعض القليل من الشعوب الأخرى كانوا أشد مقاومة للسيطرة الأجنبية من معظم الشعوب الأخرى. ولم تكن المقاومة في إيران بوضوح وعنفوان المقاومة نفسها في أفغانستان حيث عرفت إيران فترات من التوافق مع الأجانب أعقبتها فترات من التمرد النشط، وهكذا دواليك.

من بين الأراضي التي أخضعت في الموجة الأولي من الانتصارات الإسلامية كانت إيران هي المنطقة الشاسعة الوحيدة التي احتفظت بلغتها وبقسم كبير من ثقافتها القديمة.

ويبدو أن دين الدولة في إيران وهو الإسلام الشيعي أشد مقاومة للتأثيرات الأجنبية من الإسلام السني. (وإذا ما توغلنا في هذه المقارنة سنجد أن فرعي الإسلام الرئيسيين أشد مقاومة للتأثيرات الغربية من الأديان والأعراف السائدة في آسيا وأفريقيا من الدول غير المسلمة وبهذا نستنتج أن الإسلام الشيعي الإيراني هو أكثر المذاهب مقاومة للثقافة الأوروبية) إن أحد مصادر قوة الإسلام الشيعي في هذا المجال هو إصراره على النقاء وفي الشعائر بما في ذلك حظر الاحتكاك المادي مع الكافرين ومنعهم من دخول المساجد والأماكن المقدسة وما أشبه ذلك. وبقي الإيرانيون خلال القرن التاسع عشر بأكمله (والبعض منهم لمدة أطول من ذلك بكثير) يرون في التأثيرات الاقتصادية والسياسية والعقائدية المتزايدة للغربيين انتهاكًا لحقوق المؤمنين وتعديًا عليها؛ وبذلك تضافرت مشاعر الاستياء الاقتصادي والسياسي والديني رغم أن المجموعات المختلفة كانت لها شكاوى مختلفة. وبدت الحكومات متواطئة مع المشركين الأجانب وكانت تعتبر مذنبة كذنب المشركين أنفسهم. ويظهر ذلك واضحًا ليس فقط في عام ١٨٩١ بل في الثورة الدستورية في ١٩٠٥ - ١٩١١ وفي تأميم النفط في ١٩٥١ - ٥٣ إبان حكم مصدّق وكذلك في مظاهرات عام ١٩٦٣ التي التفت حول الخميني وفي ثورة عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ حيث كان الإيرانيون يدينون حكوماتهم دائمًا على أنها مسؤولة عن نهب الغربيين لهم[٨] وقد ترددت دون شك أصداء فكرة مماثلة في أماكن أخرى خاصة بين صفوف الإخوان المسلمين والمجموعات الإسلامية الأخرى في مصر وفي باكستان وفي المشرق العربي إلا أن مسألة الحكومة في إيران قد استقطبت عددًا أكبر من الأتباع الثوريين. وقد اشترك في جميع الهجمات على أي نظام سمح بتدخل الغربيين في إيران أصوات قوية رفعها ممثلون محترمون من العلماء المتدينين ومن رجال البازار وهو ما يفسر نوعًا ما الحمية والحماس اللذين أبداهما الإيرانيون. كما تنبع شدة النفور من تأثير الأجانب من إيمان مترسخ بأن المشركين الأجانب يخططون لتقويض دعائم الإسلام وتخريب إيران. وقدأضاف مبدأ الحض على التضحية بالنفس لحرب الأعداء في الإسلام الشيعي إلى قوة مقاومة التأثير

الأجنبي القائم على الاستغلال والسيطرة. وكان المبدأ الشيعي والوطني بالنسبة للعديدين جزئين لا ينفصلان من عقيدة واحدة.

وتبين الحركتان الإيرانيتان في القرن العشرين واللتان تستحقان بكل جدارة اسم (الثورة)- وهما الثورة (الدستورية) عام ١٩٠٥- ١٩١١ والثورة (الإسلامية) عام ١٩٧٨- ١٩٧٩- أهمية هذه النظرة الإيرانية. فالأحداث التي سبقت الثورة الإيرانية الأولى في هذا القرن لم تكن إلا استمرارًا وتأكيدًا على تمرد التبغ في التسعينيات من القرن التاسع عشر. وازدادت قوة بريطانيا وروسيا السياسية والاقتصادية بسرعة كبيرة بعد عام ١٨٩٢. وخرجت إيران من «انتصارها» في تمرد التبغ بعبء دفع ٥٠٠,٠٠٠ جنيه استرليني لشركة التبغ البريطانية تعويضًا لها عن خسارة حق احتكار التبغ. وفي الأول من مايو ١٨٩٦ قام (ميرزا رضا قرماني) بتحريض من النشاطات الإسلامية المعادية للشاه بزعامة السيد جمال الدين الأفغاني وحلقة أتباعه من الإيرانيين والشيعة في استنبول، باغتيال (ناصر الدين شاه). وقد أسرف الشاه الضعيف الذي خلف ناصر الدين في تبذير الأموال على المتوددين له من رجال الحاشية وعلى رحلات إلى الخارج مفرطة الترف ففاق بذلك تبذير والده. وكان الابن قد حصل على الأموال عن طريق قرضين قدمهما الروس على أساس حصولهم على امتيازات اقتصادية أكبر. وكان رد البريطانيين الذين لا يرضون أن يسبقهم الروس في سباق جني المرابح من الشرق الأوسط أن طلبوا منحهم امتيازات أكبر خاصة امتياز نفط (داركي) الذي جاء نتيجة أول استثمار حقيقي لنفط الشرق الأوسط (بعد اكتشاف النفط عام ١٩٠٨).

أعطت الحرب الروسية- اليابانية عام ١٩٠٤- ١٩٠٥ والثورة الروسية عام ١٩٠٥ زخمًا وقوة لحركة معارضة إيرانية كانت تستجمع القوة والعدد منذ عام ١٩٠١. وبعد قرن من الهزائم المتتالية نجحت قوة آسيوية في هزيمة قوة أوروبية وهو حدث نفخ الروح في مشاعر الكبرياء والاعتزاز في جميع أنحاء آسيا. وكان هذا الشعور مرهفًا قويًا في البلدان التي مرت بتجربة تغلغل النفوذ الروسي فيها وذاقت مرارة القمع مثل إيران. واعتبر العديدون أنه أمر ذو دلالة أن تنجح القوة الآسيوية الوحيدة التي تملك دستورًا في هزم القوة

الغربية الوحيدة التي لا تملك دستوراً وأصبح ينظر إلى الدستور على أنه «سر القوة» في الحكومات الغربية. وبدأت المنشورات التي تفسر ما يعنيه الدستور وتشرح فضائله بالانتشار في إيران وغيرها من البلدان الآسيوية، وسرعان ما عمت أخبار الانتصارات اليابانية واستقبلت باستبشار وفرح، وقد بينت الثورة الروسية في مراحلها الأولى على الأقل إمكانية نجاح قوة جماهيرية في الفتّ من عضد ملكية مستبدة دبّ الضعف إليها وإرغامها على تبني دستور. وأسهمت الحرب الروسية- اليابانية والثورة الروسية في إخراج روسيا- ولو إلى حين- من شؤون السياسة الداخلية الإيرانية، وهو أمر مهم بالنسبة لمن يتوقع تدخل روسيا إذا ما ضعفت سلطة القاجاريين أو وقعت تحت التهديد[٩].

بدأت الثورة الدستورية في أواخر عام ١٩٠٥ حين رفع تجار مرموقون يتاجرون بالسكر أسعار سلعهم لمواجهة الارتفاع الدولي للأسعار. وكانت النتيجة أن ضرب التجار (فلقةً) واندلع التمرد في الشوارع. وعندما لجأ بعض العلماء إلى الملاذ (Bast) وعد الشاه بإقامة «قصر عدل» وتنازلات أخرى، إلا أن الوعد لم ينفذ وانفجر تمرد آخر عام ١٩٠٦ تميز بلجوء علماء جدد إلى الملاذ في (قم) واجتماع حوالي ١٢,٠٠٠ رجل من البازار في ملاذ المفوضية البريطانية. وقد وعد الملك حينئذ بقبول الدستور وسرعان ما تم انتخاب برلمان جديد.

الهوامش

١- نستعمل كلمة «الأصولية» هنا لوصف الحركات الداعية إلى العودة إلى أصول الدين، وقد ظهرت الحركات الأصولية غالبًا في القرنين التاسع عشر والعشرين ولم تهدف أي منها إلى إعادة حقيقية للماضي الديني كما لم تفلح أي منها في تحقيق ذلك.

٢- لاحظ جاد ج. جيلبار (Gad G Gilbar) أن إنتاج القمح تراجع تراجعًا كبيرًا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بحيث تحول إنتاج القمح والشعير من مادة للتصدير إلى مادة للاستيراد. وقد نتج عن ارتفاع أسعار المواد الغذائية انفجار حركات احتجاج تطالب بالخبز يقودها غالبًا رجال الدين كما كانت تطالب بإيقاف تصدير الحبوب. وشجع التجار الكبار تحويل الإنتاج من الحبوب والقطن إلى إنتاج الأفيون مما ساهم- استنادًا إلى جيلبار في تحسين مستوى معيشة جميع الفئات المساهمة في إنتاج الأفيون وتسويقه. انظر مقالة جيلبار «الزراعة الإيرانية في عهد الشاه القاجاري الأخير ١٨٦٠- ١٩٠٦: بعض الجوانب الاقتصادية والاجتماعية» في دورية «Axian and African Studies» العدد ١٢ عام ١٩٧٨ ص٣٢١- ٣٦٥.
وتشير الدراسة المفصّلة التي أجراها روجر ت. أوسلون (Roger T. Oslon) حول زراعة الأفيون وبيعه إلى أن إنتاج الأفيون ساعد الأثرياء ولكنه فرض على الفلاحين الفقراء وأهل المدينة تفاوتًا شديدًا في أسعار المنتجات الزراعية وأدى بهم أحيانًا إلى المجاعة. من الواضح أن التأكيد على الأفيون زاد من حدة التفاوت الطبقي الاجتماعي والاقتصادي. أنظر:

Oslon, "Persian Gulf Trade and the Agricultural Economy of South Iran in the Nineteenth Century" in Michael E. Bonnie and Nikki R. Keddie, eds. "Modern Iran: The Dialecties of Continuity and Change" (Albany, N, Y, 1981) 173- 89.

يقول جيلبار بأن هناك: «تحسنًا معينًا في مستوى معيشة الفلاحين. فهناك أولاً بضعة أدلة تبين أن الفلاحين في العديد من المناطق كانوا يتناولون وجبات غذاء أكثر تنوعًا

ويستهلكون سلعًا لم يكونوا يملكون ثمنها في السابق. وإن السكر والشاي والتبغ والأفيون هي أفضل مثال على المواد التي كان الفلاحون يستهلكونها بكميات كبيرة في نهاية القرن التاسع عشر» وهناك بضعة مشكلات في دقة تحليل جيلبار. فهو لم يكتف بتقديم دليل عن أربع سلع ضارة بالصحة ولا يصح إدراجها على أنها برهان على «نظام غذائي أكثر تنوعًا»، بل إنه لم ينتبه إلى هذه المواد الأربع قد تكون حلت محل المواد الغذائية الصحية التي أصبحت- استنادًا لأدلته- باهظة الثمن. وتبين تجربة معظم البلدان العصرية أنه يمكن لنمط النظام الغذائي الذي ابتدعه غريشام أن يحل محل الفواكه والخضار واللحوم عندما تتوافر منتجات أرخص وأقل قيمة غذائية، وتؤيد الوثائق البريطانية وبعض كتابات الرحالة الرأي القائل بأن تجربة إيران المعاصرة تماثل تجارب البلدان الأخرى. وتعتبر بعض النقاط الأخرى في تحليل جيلبار مقنعة أكثر ولكن نقاشه ليس مكتملاً من كل جوانبه، وقد طرح فيلم م. فلور في بحث له قدمه في مؤتمر في هارفارد عام ١٩٨١ حول الثورة الريرانية لعام ١٩٠٥- ١٩١١ أسباب الثورة الكامنة في الفقر والبؤس العام الذي عاشه الإيرانيون في االفترة ما قبل الثورة. للإطلاع على وجهة نظري واستنتاجاتي راجع:

Nikki R. Keddie "Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran" New Haven, 1981) eps, 54- 57.(Iran

٣- انظر Gene R. Garthwaite "Khans and Shahs: The Bakhtiari in Iran" (Cambridge, 1983

وأيضًا "Khans and Kings: The Dialects of Power in Bakhtiairi: in Bonnie and Keddie, "Modern Iran", 159- 72;

في المرجع السابق، Willem m. floor, "the political Role of Lutis in Iran" p. 83- 95.

وأيضًا Eryand Abrahamian, "Iran between Two Revolutions" (Princeton, 1982), John Malcolm

"The History Of Persia" (london, 1815); and Keddie, "Roots Of Revolution",

الفصلين الثاني والثالث، وللمزيد من المعلومات راجع المقالات المختلفة في علم الأنثروبولوجيا حول البدو الرحل الإيرانيين.

٤- انظر: Juan R. Cole. "Imami Jurisprudence on the Role of the Ulama: Motaza Ansari on Emulating the Supreme Examplar" in Nikki R. Keddie, ed. "Religion and Politics in Iran" (New Haven, 1983), 33- 46;

وأيضًا مرتضى أنصاري «مسيرة النجاة» (إيران، ١٣٠٠هـ، ١٨٨٣م).

٥- انظر Erich Hooglubd, "Rural Participation in the Revolution" Middle East Research and Information Project Reports, 87 (1980): 3- 6.

وأيضًا، في المرجع السابق M ary Hooglund, "One Village in the Revolution" ص٧- ١٢.

لقد أكد كل من إيرفاند ابراهاميان وفرهاد كاظمي في مقال يحمل الكثير من التنبؤات حول المستقبل ما أعتقد أنه سمات مشتقة إلى حد ما من الفلاحين الإيرانيين في شرحهما للشخصية غير الثورية للفلاح الإيراني- أي غياب روابط تسويق مهمة مع الخارج ومع فلاحي الطبقة الوسطى التي كان لها شأن كبير في الثورات الفلاحية الأخرى. انظر.

Abrahamian and Kazemi "The Non- Revolutionary apaeasantry in Modern Iran" Iranian Studies, (1978): 259- 304.

لقد قلل المؤلفان من شأن أهمية الدور الذي تلعبه الجغرافية والتكنولوجيا والبيئة الإيكولوجية- ولكنهما كانا في ذلك أدق من العديد من المؤرخين الاجتماعيين والمقارنين. فالمناخ الجاف الذي يغلب على معظم أراضي إيران أدى إلى عدم تكاثف الفلاحين في مناطق واحدة وبذلك كان من الصعب تنظيمهم، و كان الفلاحون- كما

لاحظ المؤلفان- يعتمدون غالبًا على نظم الري من باطن الأرض وهي غالية نسبيًا وتقع تحت سيطرة مالكي الأرض. كما قد قد تكون هيمنة خانات القبائل على الفلاحين أسهمت في الحد من الإمكانات الثورية للفلاحين. كانت حركات التمرد المحلية للفلاحين عديدة ولكنها لم تنتشر بسبب تباعد القرى والسلطة المحلية القوية. أما الأراضي كثيفة السكان والخصبة والمنظمة في الصين مثلاً فقد أفضت إلى العديد من الحركات الثورية المنظمة الفلاحية. لذلك فإن وجود طبقة وسيطة من الفلاحين على شيء من القوة كان يعتمد إلى حد بعيد على مثل تلك البيئة. وتؤيد تجربة إيران جدلنا هذا المستند إلى البيئة، فالفلاحون الأشد ثورية في إيران كانوا يتواجدون في منطقة جيلان التي ترتفع فيها نسبة سقوط الأمطار ويتكاثف سكانها، وهي منطقة زراعة الرز- كما يقول المؤلفان- وإن لم يشددا على أهمية البيئة. لقد غطى إبراهيميان وكاظمي جميع الأسئلة المهمة وإن كنت أفضل التأكيد على العامل الإيكولوجي الذي تستند إليه هذه المسألة.

٦- انظر بوجه أخص ميرزا ملكوم خان (بركلي ولوس انجلس ١٩٧٣)، نيكي كيدي، «السيد جمال الدين الأفغاني» (بركلي ولوس انجلس ١٩٧٢) ومانغول بابات «الصوفية والانشقاق، الفكر الديني الاجتماعي في إيران القاجارية» (سيراكوز، نيريورك ١٩٨٢) ومن بين أوائل الأعمال المهمة والتحليلات للإصلاحات القاجارية» في إيران في كتاب فريدون آدميات «فكربي- ازادي» (طهران ١٣٤٠هـ) [١٩٦١]، وميرزا آغاجان كرماني و«آل هشت بيهشت» (غير مؤرخ ولا منشور) وناظم الإسلام كرماني «تاريخ- ي بيداري- يي- إيرانيان» (طهران ١٣٣٢هـ) [١٩٥٣م] وإبراهيم صفائي «راباران إي مشروط» (طهران ١٣٤٤هـ) [١٩٦٥- ١٩٦٦]، وصفة الله جمالي أسد آبادي «مقالات جمالي» (طهران ١٣١٢هـ) [١٩٣٣- ١٩٣٤]، وإيراج أفشار وأصفر مهدوي «مجموعة- بي أسناد ومدارك- ي شاب ناشوده دار حرب- بي سيد جمال الدين المشهور بالأفغاني (طهران ١٩٦٣) ومحمد محيط طباطائي مجموعة- بي أسار. أ. ميرزا ملكوم خان (طهران ١٣٢٧هـ [١٩٤٨- ١٩٤٩].

٧- نيكي . ر . كيدي «الدين والتمرد في إيران احتجاج التبغ في عام ١٨٩١ - ١٨٩٢ - » (لندن ١٩٦٦) والمصادر الفارسية والفرنسية والروسية والانكليزية المذكورة في تلك المسألة .

٨- ريتشارد . و . كتّام «القومية في إيران» (الطبعة الثانية بتسبرغ ١٩٧٩) وكيدي «جذور الثورة» .

٩- يتضح التغير في المواقف الإيرانية في هذا الوقت في وثائق متعلقة بإيران في المكتب الخارجي البريطاني ، وكذلك انظر ن . كيدي «إيران : الدين ، السياسة والمجتمع» (لندن ١٩٨٠)، ١٣- ٥٢ .

الحق الديني

بيناز توبراك

إن قيام ثورة على أساس الدين لهو أشبه بيوم القيامة على الأرض بالنسبة للعديد من المثقفين الأتراك المعتدلين الذين يلتزمون التزامًا متشددًا بمبادئ مصطفى كمال أتاتورك، وبقيت رؤية رجال دين يحتلون مناصب سياسية من أشد ما يقلق مضاجع النخبة الكمالية منذ تأسيس الجمهورية عام ١٩٢٣، وكانت الأجيال المتعاقبة من النخبة العلمانية ترى في الإسلام عائقًا رئيسيًا يقف في وجه تحديث تركيا وتهديدًا خطيرًا للسلطة السياسية المركزية. وقد تلقت العلمانية من بين جميع مبادئ الكمالية اهتمامًا خاصًا من حيث انتشارها الرسمي وفرض سلسلة من القوانين المسنونة خصيصًا لضمان هيمنة الدولة على الحركات والتنظيمات والأحزاب الدينية.

كانت العلمانية كسياسة للدولة تتلقى دعمًا من نخبة مركزية أصبح الدين بالنسبة لها مرادفًا للظلامية. واتخذت هذه النخبة لنفسها صورة التقدمية في التاريخ بعد أن آلت إليها مهمة حماية الأسس العلمانية في الجمهورية، وأصبحت العلمانية ضمن السياق التركي والتي تذكرنا بالحركة العلمانية الفرنسية التي أصبحت جزءًا من اليسار في المنظور السياسي الفرنسي، محورًا وفيصلاً في تحديد ما هو تقدمي أو محافظ وما هو عصري أو تقليدي وما هو متنور أو ظلامي وما هو ثوري أو رجعي.

إلا أن العلمانيين في تركيا لم يكونوا يساريين بل كانوا يقومون بوظيفة ما يمكن تسميته بـ«اليسار البديل»[1]. وكانت أخلاقيات الجمهورية تستبعد الاعتراف بالفوارق الطبقية في المجتمع التركي، ومن بين مبادئ الكمالية[2] كانت الشعبية هي إحدى التيارات الخفية العقائية التي تبرر نظريًا هذا النفور الرسمي من الطبقات الاجتماعية، وتعرف الشعبية الكمالية «الشعب» بأنه الوحدة العضوية المؤلفة من مجموعات مهنية لا طبقات. وكانت الشعبية تؤكد -على عكس التضامن الطبقي- على تضامن الأمة بأكملها. ليس هناك طبقات فإذًا ليس هناك امتيازات تقوم على الفوارق الطبقية ومن هنا فليس هناك صراع طبقي[3].

أصبحت العلمانية مقابل المذهب المناهض للعلمانية بديلاً عن اليسار واليمين -تماشيًا مع مفهوم المجتمع الخالي من الطبقات- خلال سنوات الحزب الواحد (١٩٢٣ - ١٩٤٦) وما

تلاها. وبقيت القوى السياسية حتى عام ١٩٦١ حين صدر الدستور الذي أطلق الحرية على ساحة الخطاب السياسي، تُصنَّف على أساس موقفها من العلمانية لا أساس موقفها من التيار السائد يترددون في قناعتهم التامة بدورهم التقدمي في التاريخ. كانوا ثوريين بضمير نقي لا شائبه فيه يقودون البلد بعيدًا عن ماضيها الإسلامي نحو الغرب الحديث. وأسهمت العلمانية ضمن هذا السياق بتعزيز الفهم الكمالي للشعبية إلى حد أنها صرفت الانتباه عن قضايا الطبقات الاجتماعية. ومن هنا جاء مصطلح «اليسار البديل».

التخوف من أن الإسلام يحمل في طياته قوة معارضة للسلطة المركزية السياسية ليس تخوفًا أجوف لا أساس له. فالإسلام دين لا يفرق بين المقدس والدنيوي بل هو يعتبر مثل هذا التفريق بدعة وهرطقة[٤] وفي الإسلام -خلافًا لما هو سائد في المسيحية- إصرار ديني على تضمين السياسة في عالم الدين. ،من هنا فإن لديه القوة ليحل محل العقيدة السياسية العلمانية والسلطة السياسية العلمانية[٥].

ثانيًا: إن للإسلام جاذبية موحِّدة في تعبئة الجماهير سياسيًا ومن المؤكد أن هذه الصفة ليست ملازمة للإسلام وحده. فالدين في العديد من بلدان العالم الثالث يلعب دورًا مهمًا في حشد الجماهير حول أغراض سياسية عدة وأهمها على الإطلاق دعم النضال القومي ضد الأنظمة الاستعمارية[٦]. ومرد ذلك أن الدين في المجتمعات التقليدية هو في الغالب المصدر الأوحد لهوية مشتركة فهو يفوق التعبير التجريدي المتمثل في «الأمة» التي قد لا تعني شيئًا يذكر بالنسبة لجماهير الشعب، إلا أن للإسلام إغراءًا خاصًا في حشد مثل هذه التعبئة بسبب الأهمية التي يوليها لفكرة الجماعة السياسية القائمة على الوحي الإلهي. أما الأديان الفردية كالبوذية مثلاً فليس لها جاذبية التعبئة ذاتها إذ إن السياسة لا علاقة لها بأمر بلوغ الخلاص الديني[٧].

ثالثًا: نجد أن التأثير الإسلامي على الحياة العثمانية الاجتماعية والسياسة قد أسهم في التذكير بأن الإسلام يمكنه فعلاً أن يكون قاعدة لمقاومة محاولات التحديث التي تنتهج النهج الغربي. وعلى الرغم من أن العلماء العثمانيين لم يعارضوا دائمًا التغيرات الاجتماعية السياسية فقد كانوا مع ذلك أقوى جماعة معارضة ضد رجال الدولة والمثقفين العثمانيين الذين يميلون إلى تبني نهج في الإصلاح يقوم على النمط الغربي[٨]. وكانت النخبة التحديثية في أوائل الفترة الجمهورية تنظر إلى دور الإسلام والعلماء في المجتمع

العثماني على أنه عامل حاسم في تدهور وانهيار الإمبراطورية، وكانت تلقي بالتبعية على الإسلام والمؤسسات الإسلامية باعتبارها العائق الأساسي في وجه التقدم(٩). كما أن المهام المتشبعة الواسعة التي يقوم بها العلماء ضمن الجهاز الإداري في الإمبراطورية العثمانية والتي تغطي مجالات عديدة كالقانون والتعليم والسياسة العامة، تعد كمؤشر على مدى قدرة رجال الدين في الإسلام على شغل مناصب فعالة ومهمة في السلطة الاجتماعية والسياسية.

وأخيراً تبين بدايات تاريخ الجمهورية كيف يمكن للإسلام فعلاً أن يتحول إلى مصدر رئيسي للاحتجاج والثورة ضد السلطة السياسية المركزية. فخلال العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن ثارت سلسلة من حركات التمرد والثورة ضد النظام الجمهوري باسم الإسلام. وعلى الرغم من أن لبعض هذه الحركات مآرب أخرى كحركات انفصالية -مثل ثورة عام ١٩٢٥ التي كانت تهدف إلى إقامة دولة كردية مستقلة- فإن معظم هذه الحركات بدأت كاحتجاج على برنامج العلمانية لنظام الحزب الواحد.

لذلك فقد أبدت النخبة الكمالية في المركز حساسية شديدة حيال مسألة الإسلام وتمكنت من فرض نمط صارم من العلمانية على المجتمع التركي. وكان للإصلاحات التي جرت بعد تأسيس الجمهورية عام ١٩٢٣ يد في القرار الحازم الذي اتخذه النظام الجديد لاستبدال الثقافة الإسلامية بالثقافة الغربية وقد ابتدعت معظم هذه الإصلاحات لزعزعة أركان القوة الوظيفية والقوة المؤسساتية للإسلام المتعصب والشعبي على حد سواء. وتم ربط المؤسسات الدينية والعاملين فيها بالبيروقراطية في الدولة. وحرّم القانون جميع الطرق الصوفية واعتبرها خارجة على القانون. كما تم تطهير ميادين القضاء والتعليم التي كانت في معظمها واقعة تحت سلطة العلماء إبان العهد العثماني من أي نفوذ إسلامي. وبدأت في الوقت نفسه سلسلة من التغييرات الهادفة إلى تحويل حياة النخبة الاجتماعية والثقافية إلى معقل من «غرب مصغّر».

وهكذا فإن العلمانية ضمن السياق التركي اتخذت سمات خاصة بالتجربة التركية. لم يكن هناك فصل بين الدين والدولة؛ فانعدام الحدود بين جهاز الدولة والإسلام المؤسساتي يتماشى بالطبع مع الفكر الديني الإسلامي ومع الممارسة العثمانية. والغريب في الأمر أن استحالة فصل الدين عن الدولة في الإسلام تمخض عن خضوع الدين للدولة. وعلى

الرغم من أن العديد من مؤسسات الجمهورية التركية اتبعت النمط الغربي بما في ذلك التقبل الكامل للقوانين الغربية العديدة بقضّها وقضيضها[١٠]، فلم تبدر أية محاولة لخلق بنية مستقلة للإسلام تماثل بنية الكنيسة المسيحية.

نجح هذا النهج الفريد من العلمانية نجاحًا باهرًا في احتواء أية مطالب لاحقة لتغيير النظام على أساس المبادئ الإسلامية. فمنذ قمع الثورات التي قامت في أول عقدين من عمر الجمهورية لم يبرز أي تهديد صريح للسلطة السياسية المركزية قائم على أساس الإسلام، وقد أفرطت النخبة العلمانية في تخوفها من احتمال قيام ثورة جماهيرية نابعة من الإسلام إفراطًا فاق حدود الواقع بكثير. إلا أن هذا الإفراط نفسه حال غالبًا دون إمكانية نجاح حركة إسلامية، فالعلمانية الكمالية كانت محمية حماية تامة من قبل المحاكم والتيار السائد في الأوساط الجامعية وفي معظم الصحف ومن قبل الجيش وجميعها مراكز هامة في تشكيل الرأي العام كما أنها مصادر رئيسية من حيث التأثير على السياسة العامة، وقد أسفر هذا السهر الحريص على رعاية العلمانية عن سيطرة الدولة على جميع النشاطات السياسية المتوجهة نحو الترويج للمصالح الدينية.

ولكن على الرغم من هذا التركيز المبالغ فيه على العلمانية كرمز لروح الثورة الكمالية، بقي الإسلام قوة لها وزنها في الحياة الاجتماعية والسياسية. فالإسلام -بشكله الشعبي خاصة- كان عاملاً هامًا في صوغ التقاليد السائدة بين الجماعات في المجتمع التركي[١١]، وبهذا أسهم الإسلام في دمج الفرد في المنظومة الاجتماعية الأوسع. ومما يزيد في أهمية هذا الإسهام هي البنية متعددة الإثنيات والأديان في الإمبراطورية العثمانية؛ حيث كان الانتماء إلى دين معين عاملاً أساسيًا في تحديد هوية الفرد. وكان نظام (الملّة)[١٢] يقوم على فكرة أن العادات الجماعية والقيم الجماعية هي أصلاً دينية في منشئها وبذلك أضفى صفة شرعية على الحاجة إلى قوانين خاصة لا عامة للرعايا المختلفين ضمن الإمبراطورية. وقد أثبت تحول الرعايا العثمانيين إلى مواطنين في الجمهورية التركية أنه أمر أشد تعقيدًا من مجرد قبول معاملة متساوية أمام القانون. وتدل الدراسات القليلة التي حاولت سبر أغوار الأسس التي تقوم عليها الهوية الذاتية للشعب المسلم في تركيا الآن على أن نسبة كبيرة من الأفراد يعتبرون أنفسهم مسلمين لا أتراكًا. فقد اكتشفت إحدى الدراسات، على سبيل المثال، قامت على أساس مسح أجرى عام ١٩٦٨ بين عمال مصنع (سومربنك) في أزمير أن ٣٨٪ من هؤلاء العمال الذين أجريت معهم مقابلات يعتبرون أنفسهم مسلمين بدلاً من

أي من الاختبارات التي كانت مذكورة في الاستمارة مثل: سكان أزمير، أو أشخاص ينتمون إلى مسقط رأسهم، أو عمال أو أتراك. ولم يتجاوز عدد من يعتبرون أنفسهم أتراكًا الـ٥٠٪ منهم: «أخوة في الدين»، مقابل ٣٦٪ ممن كان ردهم: «أخوة مواطنين»(١٣). وكذلك توصلت إحدى الدراسات القائمة على مسح شمل الأمة بأكملها وتناول الفلاحين الأتراك، إلى أن القومية تعتبر سمة رئيسية من سمات الأتراك من قبل أغلبية خريجي المدارس الثانوية (الليسيه) فقط في المدن أما النسبة الأعلى من الأميين وغير الأميين في القوى فقد كان ردهم بأن الشعب التركي يتميز بأنه ينتمي إلى الدين الإسلامي(١٤).

لذلك فالإسلام على صعيد واحد هو عامل هام في الحياة الاجتماعية كنظام رمزي يشكل قاعدة الهوية الفردية والجماعية على حد سواء. بالإضافة إلى ذلك فإن الإسلام بالطبع يؤدي وظيفة إضفاء معنى على الوجود الإنساني مثله في ذلك مثل جميع الأديان الأخرى. فالبشر في جميع العصور والأمكنة التزموا بنظم من الإيمان تضفي على تراجيديا الحياة والموت معنى أزليًا، وضمن هذا السياق لا نجد أي تناقض بين الإسلام والعلمانية في أذهان غالبية الأتراك الذين هم متدينون في حياتهم الخاصة وعلمانيون في وظائفهم العامة. ومن المرجح أنهم لن يدلوا بأصواتهم لحزب ديني وسيعارضون بشدة أي رد فعل ديني على الإصلاحات الكمالية إلا أنهم يلتزمون في حياتهم الخاصة بواجباتهم الدينية كالصلوات الخمس والصيام في شهر رمضان الكريم. ويمكن للمرء هنا أن يقول بوجود نوع خاص من «التوافق» بين الكمالية والإسلام: ففي الوقت الذي يصبح فيه للإسلام شأن خاص فإن تطويقه ضمن الدولة بالإضافة إلى احتواء الشريعة الإسلامية والتربية الإسلامية والمبادئ الإسلامية المتعلقة بالحياة الاجتماعية تصبح جميعها منبوذة لا أهمية لها، وبكلمة أخرى فإن دينًا اجتماعيًا وسياسيًا كالإسلام(١٥) تحول إلى دين شخصي فردي لا أكثر، وربما كان هذا الإنجاز هو أكثر إنجازات العلمانية الكمالية دلالة؛ إذ نجحت في تخفيض مرتبة الإسلام وتحويله إلى عقيدة إيمان فردية محضة.

ولكن ثمة من يجد مثل هذا التوافق أمرًا غير مقبول، فالبعض شديد التقوى والتدين ومايزال يعتبر الإصلاح الكمالي إلحادًا وكفرًا خاصة في المسائل المتعلقة بمكانة المرأة في المجتمع التركي المعاصر. وبالنسبة للبعض الآخر كان اختفاء المجتمع الإسلامي التقليدي موازيًا لاختفاء النشاطات الاقتصادية التقليدية. وهنا ترد الأمثلة المعهودة للتجار الصغار وأصحاب الحوانيت والحرفيين وغيرهم ممن يعتقدون أن نشاطهم الاقتصادي يقودهم

تدريجيًا إلى زاوية حرجة محصورة بين العمل المنظم من جهة وبين المشاريع التجارية المنظمة من جهة أخرى، وينجذب مثل هؤلاء الناس عادة إلى العقائد اليمينية التي تهاجم الأعمال التجارية الكبرى والحركة العمالية واليسار، كما سنناقش في بقية هذا المقال فإن أثر الإسلام في سياسة الوقت الحاضر متعلق إلى حد ما بوظيفة الدين كآلية للاحتجاج على التغير الاقتصادي.

الإسلام والإصلاحات الكمالية

من السهل استخدام الإسلام الذي هو مصدر للهوية الاجتماعية كأداة للتعبئة السياسية بعد أن وجد ما يعبر عنه في مفهوم الأمة (أي جماعة المؤمنين). والحقيقة أن أحد أسباب استمرار الإسلام كقضية سياسية في تركيا هو أن عددًا من الأحزاب والحركات السياسية قد حاول اكتساب مناصرين من خلال الوشائج الإسلامية. وتعود هذه الظاهرة إلى أيام (حرب الاستقلال) حين حاول كل من القوات الوطنية التابعة لكمال أتاتورك والحكومة العثمانية المتواطئة مع العدو في استنبول المحتلة، تعبئة القوات الموالية لكل من الطرفين من خلال استمالة السلطات الدينية وضمان دعمها. وبالفعل خاض الطرفان حرب الاستقلال الوطني بمساعدة رجال الدين المحليين في مدن الأناضول وقراه بالإضافة إلى استخدام الأفكار الإسلامية في الأهداف التي أعلن عنها الوطنيون -وهو أمر لم يعترف المؤرخون الرسميون بمداه الفعلي[١٦].

وقام الوطنيون بكسب دعم الأشراف المحليين في المدن والأغوات في القرى بالإضافة إلى دعم رجال الدين، وهو تحالف استمر إلى ما بعد انتصار الوطنيين وتأسيس الجمهورية[١٧]. أما التعاون الذي قام بين العلماء وقوات مصطفى كمال فلم يدم طويلاً. ففي حين كان ٢٠٪ من النواب في المجلس الوطني العظيم الأول من رجال الدين، لم يتم انتخاب أي نائب جديد له خلفية دينية في المجلس الرابع أو الخامس أو السادس أو السابع[١٨]، وما أن استلم الكماليون السلطة حتى بادروا إلى تنفيذ برنامج إصلاحات علمانية وجهت ضربة قاصمة إلى قوة الإسلام المؤسساتية.

كان البرنامج العلماني خلال سنوات الحزب الواحد نتيجة لتراكم قرن على الأقل من الجهود التي بذلها رجال الدولة العثمانيون والمثقفون لإدخال التحديث عن طريق اتباع السبيل الذي سلكه الغرب. وظلت مسألة إدخال الأساليب الغربية قضية معلقة خلال

الفترة العثمانية حيث اختلف الرأي بين من يوازن بين التحديث وتقليد الغرب وبين من اختاروا قبول التقنية الغربية مع الاحتفاظ بالمؤسسات والثقافة الإسلامية (الإسلاميون)[١٩]. وضع الكماليون حداً لهذا الخلاف عندما اختاروا اتباع النمط الغربي على أنه الوسيلة الوحيدة للانضمام إلى العالم المتحضر[٢٠]. وهكذا شهدت الفترة الكمالية سلسلة من التغيرات الجذرية في بنية قيم المجتمع مما خلق نخبة كرست نفسها للنمط الغربي.

وتبين إحدى قوائم الإصلاحات التي تم تنفيذها أثناء السنوات الأولى من الجمهورية الجديدة التحول الجذري من النمط الإسلامي إلى الغربي. وكانت الإصلاحات حسب الترتيب التاريخي لها كالتالي:

١- إلغاء السلطنة عام ١٩٢٢ بمرسوم صادر عن المجلس الوطني العظيم (قبل إقامة الجمهورية التركية عام ١٩٢٣).

٢- إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤ والتي كانت ترمز إلى وحدة المسلمين (الأمة) وتعود الخلافة إلى الفترة التي أعقبت وفاة الرسول محمد ﷺ، وقد اتخذ السلاطين العثمانيون لقب الخلافة لأنفسهم في القرن السادس عشر.

٣- إلغاء منصب شيخ الإسلام عام ١٩٢٤ وهو أعلى سلطة دينية في إدارة الإمبراطورية العثمانية؛ وكانت إحدى مهمات هذا المنصب هي الإشراف على مدى مناسبة القرارات السياسية للشريعة الإسلامية.

٤- إلغاء وزارة الشئون الدينية والمؤسسات التابعة للشريعة والوقف عام ١٩٢٤.

٥- إلغاء محاكم الشريعة عام ١٩٢٤ والمحاكم الدينية القائمة على الشريعة الإسلامية.

٦- إلغاء «المدارس» (الكتاتيب) عام ١٩٢٤ التي كانت مراكز هامة للتعليم الديني في الإمبراطورية العثمانية.

٧- منع الطرق الصوفية عام ١٩٢٥ وحظر جميع نشاطاتها.

٨- إصدار قانون عام ١٩٢٥ يحرّم لبس الطربوش ويؤثر لبس القبعة ذات الطراز الغربي، كما حثّ النظام الجمهوري على الإقلاع عن ارتداء النسوة للحجاب والخمار رغم أنه لم يحرم ذلك قانونيًا.

٩- تبني التقويم الغريغوري عام ١٩٢٥ ليحل محل التأريخ الهجري القمري والتقويم الشمسي الرومي.

١٠- اعتماد القانون المدني السويسري عام ١٩٢٦ الذي يعطي الرجال والنساء حقوقًا متساوية.

١١- اعتماد الأعداد الأوروبية عام ١٩٢٨ .

١٢- التحول من الحروف الهجائية العربية إلى اللاتينية عام ١٩٢٨ .

١٣- حذف البند الثاني من دستور ١٩٢٤ في عام ١٩٢٨ والذي ينص على أن الإسلام هو دين الدولة.

١٤- منح النساء الحقوق السياسية، أولاً حق المشاركة في انتخابات البلدية عام ١٩٣٠ ثم حق المشاركة في الانتخابات الوطنية عام ١٩٣٤ .

١٥- خلق جمعية اللغة التركية (Türk Dil Kurumu) عام ١٩٣١ التي ابتدأت بعملية حذف الكلمات ذات الأصول العربية أو الفارسية من اللغة التركية.

١٦- اعتماد النظام المتري في القياس عام ١٩٣١ .

١٧- اعتماد اسم العائلة (الكنية) في عام ١٩٣٤ .

١٨- تغيير يوم العطلة الأسبوعية من يوم الجمعة (عطلة المسلمين) إلى يوم الأحد عام ١٩٣٥.

وهكذا فإن قوة الإسلام في المجتمع التركي تحطمت كما يتبين من اللائحة السابقة وتفتتت نتيجة لعدد من التغيرات التي لم تكتف بإلغاء شبكة المؤسسات الإسلامية في المجالات الإدارية والقانونية والتعليمية وحسب بل أضعفت أثر الإسلام في الحياة الاجتماعية. فمنح النساء مثلاً حقوقًا مدنية وسياسية مساوية لحقوق الرجال كان أكثر الإجراءات التي اتخذها النظام الجديد ثورية فيما يخص نزع الصبغة الإسلامية عن الحياة الاجتماعية. وكذلك كان تغيير الأبجدية والعطلة الأسبوعية والتقويم السنوي ومنع ارتداء الطربوش خطوة في الاتجاه نفسه رغم أن هذه التغييرات قد تبدو قليلة الأهمية للمراقبين من الخارج، وقد هدفت هذه الإصلاحات إجمالاً إلى تدمير رموز الحضارة العثمانية -الإسلامية واستبدالها بمثيلاتها الغربية(٢١).

كان الجانب الأهم من الإصلاحات الكمالية في المجال السياسي هو بناء شرعية السلطة السياسية على أساس سيادة الأمة بدلاً من الشريعة الإسلامية، وقد تم ذلك في بادئ الأمر غير إلغاء السلطنة ثم تلاها إلغاء الخلافة. ، قد قام النظام الجمهوري بالإضافة إلى ذلك بفرض عدة شروط قانونية بحق استخدام الدين لإضفاء الصفة الشرعية على الأهداف السياسية. وتم حل عدد من الأحزاب كمثال على ذلك منذ عام ١٩٢٣ نتيجة انتهاكها، حسب الادعاء، لعدة قوانين تحظر النشاط السياسي المستند إلى الدين؛ إذ تم حل الحزب الجمهوري التقدمي وحزب الجمهوريين الأحرار خلال سنوات الحزب الواحد بذريعة أنهما يشجعان الظلامية الدينية رغم أن السبب الحقيقي الذي أدى إلى إيقاف أنشطتهما كان إلى حد بعيد يتمثل في تحدي حكم الحزب الواحد[٢٢]. وبعد أن تم التحول إلى الديمقراطية والتعددية الحزبية أصدرت المحكمة قراراً بسحب الصفة الشرعية من (حزب الأمة) الذي تأسس عام ١٩٤٨ على يد مجموعة انشقت عن نواب الحزب الديمقراطي، بتهمة وقوفه موقفًا معاديًا للعلمانية وذلك عام ١٩٥٤[٢٣]. وأعقب ذلك حل (حزب النظام القومي) عام ١٩٧٢ أي بعد عامين من تأسيسه نتيجة اتهامات مماثلة وقد صدر القرار عن المحكمة الدستورية[٢٤]. وأخر مثال على حل الأحزاب هو (حزب الإنقاذ الوطني) الذي أسس عام ١٩٧٢ كخلف لحزب (النظام القومي) وكان يهدف خفية إلى تطوير ودعم القضية الإسلامية، وقد منعت الحكومة العسكرية نشاطاته بعد انقلاب ١٢ سبتمبر ١٩٨٠، وعلى الرغم من أن الأحزاب كلها قاسمته المصير ذاته بمجرد أن تسلم الجيش السلطة فقد كان حزب الإنقاذ الوطني مع حفنة قليلة من الأحزاب الأخرى هو الوحيد الذي عومل معاملة خاصة إذ قدم زعماؤه إلى محاكم عسكرية وصدرت بحقهم أحكام تتراوح بين سنتين وأربع سنوات.

كانت الشروط القانونية التي تحظر استخدام الدين لأغراض سياسية متضمنة أصلا في البند ١٦٣ من قانون العقوبات التركي، وقد بقي مفعول هذا البند نافذاً رغم الضغوط القوية التي مارستها فئات مختلفة من أجل حذفه[٢٥] ومنذ عام ١٩٤٩ حين أدخلت عليه تعديلات فأضحى بصيغته الحالية صدرت أحكام قضائية بحق عدد كبير من الأفراد بتهمة انتهاك البند ١٦٣ وكان من ضمن هؤلاء زعماء حزب الإنقاذ الوطني[٢٦] وقد أدخل جوهر هذا البند في قانون الأحزاب السياسية لعام ١٩٦٥ وكذلك في دستوري ١٩٦١، ١٩٨٢ ويتناول البندان رقم ٢٤١ و٢٤٢ من قانون العقوبات التركي -بالإضافة إلى البند المذكور-

الشروط التي تحظر استخدام الدين لتحقيق أغراض سياسية، كما يحظر قانون التجمعات إنشاء منظمات على أساس الدعاية الدينية[٢٧].

ويجب التنويه بأن التنظيم الديني في الجمهورية التركية ارتبط ببيروقراطية الدولة فمديرية الشئون الدينية مرتبطة بمكتب رئيس الوزراء، وقد تأسست عام ١٩٢٤ وتخضع الدولة من خلال هذه المديرية جميع العاملين في الشئون الدينية لسيطرتها إذ تحولهم إلى موظفين لدى الدولة، كما تم ربط جميع المؤسسات التعليمية الخاصة بتدريب الإطار الديني بوزارة التربية، وعلى الرغم من أن الموظفين ورجال الجيش والنخبة المثقفة المدنية استوعبت الإصلاحات الكمالية حالاً إلا أن ذلك لا ينطبق على عامة الفلاحين وأهالي المدن الصغيرة إذ بقي معظم هؤلاء متشبثين بالأخلاقيات الإسلامية في حياتهم الاجتماعية ولم تنجح الكمالية كعقيدة بالنسبة لأغلبية الشعب التركي خلال سنوات الحزب الواحد والذي كان أحد أهم مكوناتها هو حلم الأمة التركية المتغرِّبة، في أن تتحول إلى بديل حقيقي للإسلام سواء من حيث الخطاب السياسي أو طرح أسلوب جديد في الحياة.

ومن هنا نجد أن الإصلاحات الكمالية التي تم قبولها في المراكز لاقت مقاومة لا يستهان بها في الدائرة الأوسع، وقد ردت القوى الإسلامية على الإصلاحات بأن أثارت سلسلة من حركات التمرد ضد النظام الجمهوري بدءاً من انتفاضة الشيخ «سعيد» في الشرق عام ١٩٢٥، ومع أن هذه الانتفاضة بدأت كحركة إسلامية لإعادة الخلافة فقد كانت على الأرجح حركة كردية انفصالية أكثر منها معارضة إسلامية بحتة، وتبين الوثائق التي صدرت عن زعمائها والتي وقعت في يد الحكومة بعد ذلك، ثم ما عرف عن المنظمة السرية التي كانت تحركها «لجنة الاستقلال الكردي» بالإضافة إلى محاضر «محكمة استقلال الشرقية» التي أقيمت لمحاكمة هؤلاء القادة أن الهدف الأساسي كان إقامة دولة كردية مستقلة[٢٨]. استمر هذا التمرد لمدة شهرين وفي نهاية العام ذاته قامت الطريقة النقشبندية بمحاولة تمرد مسلح في منطقة البحر الأسود في مقاطعة «الرز» احتجاجاً على استبدال الطربوش بالقبعة رعلى الشائعات (التي لا أساس لها من الصحة) بأن الحكومة قد منعت ارتداء الحجاب. وتبعت المظاهرات التي قامت ضد القبعة مظاهرات أخرى في مدن عديدة وانتهت بعد عدة أشهر بمظاهرة ضد العلمانية في مدينة أرضروم وقامت مجموعة من أتباع النقشبندية عام

١٩٣٠ بقطع رأس ضابط شاب اسمه «قبلاي» خلال انتفاضة في مدينة «مينيمين» كما اشترك النقشبنديون في ثلاث حركات تمرد أخرى ما بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٦ إلا أن المعارضة الإسلامية لم تتمكن من توسيع قاعدتها تحت ظل الحزب الواحد السلطوي؛ إذ قمعت جميع حركات التمرد هذه وتحولت الحركات الإسلامية في منتصف الثلاثينيات بمختلف أنواعها إلى حركات سرية، ثم عاودت الظهور بصيغة أقل عنفًا بعد انقضاء فترة حكم الحزب الواحد في عام ١٩٤٦.

الإسلام والتحول إلى الديمقراطية

إن تفسير النخبة الكمالية للعلمانية على أنها إخضاع الإسلام للدولة وما يستتبعه ذلك من كبح للحريات الفردية الدينية مثل حظر نشاطات الطرق الصوفية المتعددة كان مثار زوبعة من الجدل استمرت منذ عام ١٩٤٦. ومع استلام الحزب الديمقراطي للسلطة عام ١٩٥٠ بدأ الباحثون الأجانب في شؤون السياسة التركية الحديث عن الانبعاث الإسلامي الذي يفضل نظراؤهم الأتراك تسميته بالظلامية، ويتعلق الأمر بنهوض الإسلام الشعبي الذي يمكن قياسه بمؤشرات مثل ازدياد عدد المصلين في المساجد وزيارات الأماكن المقدسة المحلية وزيادة عدد المطبوعات والنشرات الدينية وعدد الحجاج إلى مكة وبناء مساجد جديدة وتأسيس منظمات دينية[٣٠]. ولا شك في أن مبعث هذا الاهتمام المتجدد بالإسلام يكمن في أن حكومة الحزب الديمقراطي الذي انتخب حديثًا خففت من تشدد البرنامج العلماني الذي كان سائدًا في فترة حكم الحزب الواحد. إلا أن حزب الشعب الجمهوري الحاكم اتخذ قبل أن تتبدل الحكومة عمليًا للمرة الأولى بشكل سلمي عام ١٩٥٠ بعض الإجراءات لإعادة تقويم السياسات العلمانية السابقة، وقد تعرض الحزب في مؤتمره العام السابع الذي انعقد عام ١٩٤٧ بعد سنة من إجراء أول انتخابات تنافسية في تاريخ الجمهورية لانتقادات بسبب فهمه المتشدد للعلمانية، وقد أدت هذه الانتقادات إلى إحداث تغييرات في السياسة الدينية، وجرت معظم هذه التغييرات؛ افتتاح دورات تدريب الأطر الدينية (مدارس لأئمة الصلاة وللخطباء) كما أنشئت كلية للفقه الديني وتم إدخال برامج دينية مختارة ضمن مناهج المدارس الابتدائية، وسمحت حكومة حزب الشعب الجمهوري للأفراد بالحصول على نقود أجنبية من أجل الحج إلى مكة وأعادت فتح الأضرحة المقدسة التي كانت قد أغلقت قانونًا عام ١٩٢٥[٣١].

استمرت عملية إعادة تفسير العلمانية بزخم أكبر خلال السنوات القليلة الأولى بعد تسلم الحزب الديمقراطي للسلطة، وقد سمح الديمقراطيون بتلاوة القرآن بالعربية وكذلك رفع الأذان، وألغيت لذلك التدابير التي سادت في مرحلة حكم الحزب الواحد والتي قضت باستخدام ترجمة تركية وكذلك استعمال الكلمة التركية «تانري» أي الإله بدلاً من كلمة الله العربية[٣٢]. كما بدأ الديمقراطيون في الوقت ذاته بإذاعة تلاوات من القرآن في الإذاعة الحكومية وزادوا من عدد مدارس التأهيل الديني وأولت الدورات الدينية اهتمامًا أكبر خلال السنوات الدراسية الابتدائية وزادوا من الميزانية الحكومية المخصصة لمديرية الشؤون الدينية[٣٣].

وعلى الرغم من أن حكومة الحزب الديمقراطي كانت شديدة الحساسية حيال مسألة العلمانية وكانت حريصة على ألا تتجاوز حدودًا معينة[٣٤] إلا أنها بدأت باستخدام الإسلام كسلاح سياسي في أواخر حكمها حين أخذت المشاكل الاقتصادية تتسبب في تضاءل التأييد الجماهيري لها.

فعندما وقع حادث الطائرة الشهيرة عام ١٩٥٩ والذي نجا منه رئيس الوزراء عدنان مندريس في مطار غاتويك قرب لندن دون أن يصاب بأي أذى استخدام الحزب الديموقراطي تلك الحادثة لخدمة أغراض الدعاية إذ صُوِّر مندريس على أنه واحد من النخبة التي اصطفاها الله انتشرت الاحتفالات في كل أنحاء البلاد وقدمت الأضاحي باسمه[٣٥]. وإذا أردنا إيراد مثال آخر فهناك الشائعات التي سرت عن وجود صلات بين الحزب الديموقراطي والطريقة «النورسية» والتي سنتحدث عنها بالتفصيل فيما بعد. وكان شيخ تلك الطريقة يستقبل بالفعل مسئولين كبارًا في الحكومة يترددون عليه. وقد شهد العقد الذي كان الحزب الديمقراطي خلاله في السلطة نزاعات رئيسية بين الحكومة وأحزاب المعارضة حول الدين واتهم حزب الشعب الجمهوري الذي كان مهندس الإصلاحات العلمانية خلال فترة حكم الحزب الواحد والذي أصبح في المعارضة الآن حكومة الحزب الديمقراطي بأنها تشجع الحركات الظلامية[٣٧]. ولاشك في أن سياسة الحزب الديمقراطي المتعلقة بالعلمانية كانت عاملاً في نجاحها الانتخابي في الخمسينيات. وحين أطاح به انقلاب عسكري في عام ١٩٦٠ انتهجت الأحزاب الأخرى استراتيجية هذا الحزب التي تعتبر اهتمامًا للمطالب الدينية لضمان مكاسب انتخابية، عندما عادت البلاد إلى سياسة التنافس بين الأحزاب.

الإسلام وسياسة التنافس: قضية حزب الإنقاذ الوطني

يتجلى أحد أبعاد بروز الإسلام في السياسة التركية وفي المجتمع منذ عام ١٩٤٦ في رد الفعل ضد برنامج العلمانية الذي تقدمت به النخبة الكمالية وفي البحث عن تعريف جديد يتيح قدراً أكبر من الحرية لمن يرى في الإسلام طريقة حياة. وهناك من قال أن التقاليد «العظيمة» والتقاليد «المتواضعة» قد تبدل معناهما في العالم الإسلامي المعاصر، فالتقاليد العظيمة التي كانت جزءاً من الإسلام الأصولي أصبحت الآن تقاليد متواضعة نتيجة استبدالها بالفكر الغربي العلماني[٣٨] وإذا ما قبلنا بهذا الطرح يمكننا أن نقول إن ما يعتبر انبعاثًا للإسلام في تركيا المعاصرة هو إعادة توكيد الوعي التاريخي الثقافي على أحد الأصعدة من قبل أفراد لم يندمجوا في قلب المركز العصري، والذين يعتبرون «ثقافة العصر» الجديدة ثقافة شاذة غربية.

وتعتبر الصحوة الإسلامية في تركيا المعاصرة، على صعيد آخر، انعكاسًا للفروق البنيوية الاجتماعية. وهنا أيضًا ليست الصحوة مسألة اهتمامات دينية بحتة بقدر ماهي تعبير عن تذمر اقتصادي من خلال الدين، ويعتبر تجاوب قطاع كبير من الناخبين الأتراك مع حزب الإنقاذ الوطني مثالاً على ذلك فقد ظهر هذا الحزب على مسرح السياسة التركية كحزب إسلامي جديد ينادي بإعادة التقاليد إلى الحياة الاجتماعية -الثقافية تبعًا للمبادئ الإسلامية وتمكن هذا الحزب خلال فترة وجيزة من إيصال رسالته إلى الناخبين وقد خرج من انتخابات ١٩٧٣ كثالث حزب رئيسي بنسبة ١١,٨ من مجموع الأصوات ومع أن هذه النسبة انخفضت إلى ٨,٦ في الانتخابات التالية عام ١٩٧٧ فإن قوة الحزب النسبية بالمقارنة مع الأحزاب الثانوية الأخرى مكّنته من المشاركة في ثلاث حكومات ائتلافية ما بين ١٩٧٣ و ١٩٧٨.

كانت عقيدة حزب الإنقاذ الوطني استمراراً لقرن على الأقل من الجدل حول الإسلام والغرب، وقد خاض هذا النزاع الإسلاميون والتغريبيون في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ويقول التغريبيون بأن من الضروري تبني التقنية الغربية والحضارة الغربية إذا ما أرادت الإمبراطورية العثمانية أن تدخل طور التحديث وهذا يفترض ضمنًا أن هذين العاملين مرتبطان بعضهما ببعض أما الإسلاميون فكانوا يريدون الإبقاء على التقاليد الإسلامية مع تبني تقنية الغرب لا أكثر، ويقول محمد عاكف (إرسوي) وهو شاعر وأحد أعضاء المدرسة الإسلامية البارزين إن الأمة التي تتشبه بغيرها في شئون الدين والعادات والمسلك الاجتماعي ستكون أمة من أشباه الرجال ومصيرها بالتالي إلى الفناء[٣٩]، وكتب

سعيد حليم باشا وهو أحد أعضاء المدرسة الإسلامية أيضًا ورجل دولة مرموق في «الفترة الدستورية الثانية» مقالاً حول التغريب بعنوان «محاكاتنا» ناقش فيها فكرة أن التغير بحد ذاته لايعني التقدم وأن التدهور والتفكك غالبًا ما يكونان نتيجة تغيير العادات والأعراف[٤٠] وتبعًا لما يقوله سعيد حليم باشا فإن قبول فكرة أن التقدم يكمن في تبني قوانين الغرب ودساتيره هو سبب رئيسي في المشاكل التي تواجهها الإمبراطورية، إذ كتب يقول: «لقد حاكينا الحضارة الغربية دون أن نفهمها»[٤١] ومن هنا فإن طريقة الإصلاح التي اتبعتها الإمبراطورية منذ نصف قرن ورجال الدولة الذين تبنوا التغريب كمنهج للتغيير مسئولين عن التعجيل في انهيار الإمبراطورية. وقد عبر شيخ الإسلام مصطفى صبري عن آراء مماثلة إذ كان يرى في التغريب بذور دمار الإمبراطورية[٤٢].

وقد أكد حزب الإنقاذ الوطني كسابقيه أن انهيار الإمبراطورية العثمانية كان نتيجة لنبذ الحضارة الإسلامية ومحاولة التغريب، واستنادًا إلى هذا الحزب فإن عظمة الإمبراطورية خلال فترة قوتها كانت تكمن في تميزها الأخلاقي والفكري الذي استقته من إيمانها بعقيدتها الإسلامية، ولم يفلح التحديثيون في القرن التاسع عشر في اكتناه مصدر العظمة وسعوا بعدم تبصر إلى إيجاد حل لهذه المشاكل التي تواجهها الإمبراطورية في الحضارة الغربية، إلا أن عملية التغريب خلَّقت أمة لم تزد على أن قلدت الغرب في تقنيه وثقافته، فالإبداع الضروري في مجال العلم والدراسات الاجتماعية والفنون للنهوض «بتركيا إلى عظمتها السابقة»- حسب ما ينادي به شعار حزب الإنقاذ الوطني- لم يكن ممكنًا إلا إذا بحثت الأمة عن جذورها، أي أن الشرط الأساسي لتحول تركيا إلى قوة عظمى يكمن في العودة إلى الإسلام وإلى الحضارة التي خلقها الإسلام[٤٣].

وما إن يتوفر هذا الشرط حتى يعقبه تصنيع سريع حسب اعتقاد حزب الإنقاذ الوطني. وقد أولى هذا الحزب فعلا اهتمامًا كبيرًا للتصنيع الذي كان ثاني أهم مكونات عقيدته، وعلى الرغم من أن برنامج الحزب لم يبحث بالتفصيل خطة اقتصادية شاملة فإن قيادته بقيت تقطع وعودًا مستمرة بالتطوير الصناعي إذا استلم الحزب السلطة. وادعى الحزب خلال اشتراكه في ثلاث حكومات ائتلافية مختلفة مابين عامي ١٩٧٣ و ١٩٧٨ أنه بدأ بنهج جديد من أجل التصنيع: وقد حضر زعيمه نجم الدين أربكان حفلات تدشين عدد من المنشآت الصناعية التي لقيت ترويجًا واسعًا لها في صحيفة الحزب اليومية «مجلة الأمة» مع

أنها وُصمت بكونها منشآت وهمية في بقية الصحف، بما أن معظمها لم يظهر في حسابات منظمة تخطيط الدولة.

حاول حزب الإنقاذ الوطني إثبات وجود تكافل بين التصنيع والثقافة بطرح الإسلام آلية سيكولوجية تخفف من وطأة التصنيع السريع إذ قال إن تركيا تحقق نموًا صناعيًا دون أن تمر بصدمات نفسية ترافق عادة النموذج الرأسمالي بمتديته المتأصلة، فتأكيد الإسلام على أهمية الصلات الوثيقة بين أفراد الجماعة التي تقوم على الأخوة والتراحم ستلغي الأفراد المتوحدين ضمن المجتمع الصناعي الضخم. وقد حاول المتحدثون باسم الحزب ضمن هذا السياق مخاطبة «الرجل المغلوب على أمره» الواقع في فخ الصناعة الثقيلة والعمل المنظم، وقد أكد دعاة الحزب مرارًا على المصاعب الاقتصادية التي تواجهها الفئات الفقيرة ضمن إطار اهتمام قاصر بتحقيق العدالة الاجتماعية[٤٤]، إذ يظهر أربكان على شاشة التلفزيون حاملًا أكياس التسوق فيخرج محتوياتها ويخبر المشاهدين عن الأسعار الجنونية التي دفعها، ويشير إلى أن ما تحتويه هذه الأكياس هو ما يكفي لإطعام عائلة واحدة وجبة إفطار فقط، وقد حض موقف الحزب بالفعل في هذه القضية عددًا من المثقفين العلمانيين على التغاضي عن جانبه الإسلامي وقبول الحزب كأفضل مرشح للائتلاف مع حزب الشعب الجمهوري الذي يمثل يسار الوسط عام ١٩٧٣.

من الصعب في غياب معلومات استطلاعية شاملة موثوقة حول الأسس الانتخابية لحزب الإنقاذ الوطني التوصل إلى رأي قاطع بصفات ناخبي الحزب[٤٥]. وتظهر نتائج انتخابات ١٩٧٣ و ١٩٧٧ أن حزب الإنقاذ حصل على أعلى نسبة من الأصوات في أقل المناطق تطورًا وفي المناطق التي تطورت بسرعة كبيرة[٤٦]. لقد انتخب الناس في المناطق المختلفة حزب الإنقاذ بسبب مخاطبته المشاعر الإسلامية التقليدية، أما في المناطق المتطورة فكان التصويت للحزب يمثل على الأغلب شكلاً من أشكال الاحتجاج يعلنه أشخاص هامشيون فقدوا مواقعهم السابقة في الوسط الاقتصادي مثل صغار التجار والحرفيين وأصحاب الحوانيت الصغيرة ومن في حكمهم[٤٧].

كما يضم البعد الديني في سياسة الحزب الدور الذي لعبته الطرق الصوفية في استقطاب الأصوات وتجميعها حول الأحزاب التي تتخذ موقف الدفاع عن الإسلام. بقيت الطرق الصوفية ناشطة على الرغم من حظرها قانونًا منذ عام ١٩٢٥ وليس هناك دراسات منهجية حول شبكة الإخوان في تركيا الجمهورية وما تزال المعلومات المتعلقة بقوتهم والطريقة التي

كانوا يعملون بها وطبيعة أتباعهم معلومات عامة جداً قائمة في معظمها على التخمينات والأقاويل الشائعة(٤٨) واستناداً إلى كتب التاريخ الرسمية فإن بعض هذه الطرق وخاصة النقشبندية كان مشتركاً في حركات رجعية ضد النظام بما فيها المقاومة المسلحة خلال فترة حكم الحزب الواحد، وبعد التحول إلى نظام التعددية الحزبية اختارت هذه الجماعات العمل ضمن الإطار الانتخابي مانحة دعمها للأحزاب التي تبرز كخصوم أقوياء لحزب الشعب الجمهوري وكان الاستثناء الوحيد هنا هم أصحاب الطريقة التيجانية وشيخها كمال بيلاف أو غلو الذين نالوا شهرة واسعة في أوائل الخمسينيات لاشتراكهم في عدد من الهجمات على تماثيل أتاتورك في الأماكن العامة كما تحدوا القانون الذي يمنع رفع الأذان باللغة العربية والذي كان ساري المفعول، وأمعنوا في تحديهم حتى أنهم قاموا بمظاهرة جماعية ضمن المجلس الوطني التركي العظيم.

إن أحد المجموعات الدينية الهامة التي لم تدخل كطريقة صوفية حقة في تصنيفات التراث الصوفي من أتباع سيدي النورسي، وعلى الرغم من أن النورسي قد توفى عام ١٩٦٠ فقد احتفظت حركته بقوتها حتى أنها وجدت أرضاً خصبة على أرض كاليفورنيا المتفتحة كما أشيع عنها بالإضافة إلى الأوساط المثقفة ضمن تركيا. وفي فترة الخمسينيات حين ازدهر نفوذ الحركة النورسية Nurcu كثر اللغط حول تعاون بين حكومة (الحزب الديمقراطي) الحاكم وسيدي النورسي. واتهم حزب الشعب الجماهيري المعارض الديمقراطيين بالتواطؤ مع جماعة النورسي لتحقيق مكاسب انتخابية ودعم اتهاماته بإدراج عدد من الزيارات قام بها سيدي النورسي إلى أنقرة قام خلالها بالاتصال مع موظفين كبار من الحكومة(٤٩)، وبعد انقلاب عام ١٩٦٠ قدم النورسيون دعمهم لوريث (الحزب الديمقراطي) وهو (حزب العدالة) الذي أسس حديثاً، كما كانوا نشيطين ضمن صفوف حزب الإنقاذ الوطني خلال سنوات تشكيله إلا أنهم سحبوا دعمهم بعد أن قام ذلك الحزب بتشكيل حكومة ائتلاف مع حزب الشعب الجمهوري «العدو اللدود» للحركات الإسلامية عام ١٩٧٣.

أسهم النقشبنديون أيضاً في الشئون السياسية الحزبية ضمن حزب الإنقاذ الوطني، وقد اشتهر (أربكان) ومسئولون حزبيون كبار آخرون بأنهم من أتباع (الشيخ محمد زاهد أفندي) وهو أحد شيوخ النقشبندية في استنبول(٥٠). وعلى الرغم من أن الصلة بين حزب الإنقاذ الوطني والنقشبنديين ليست موثوقة لأسباب واضحة فقد كامنت شائعات تفيد بأن

قوة الحزب الانتخابية في شرق الأناضول وشبكته التنظيمية تدين بالكثير لصلته الوثيقة بهذه الطريقة الصوفية. كما كانت هناك طريقة أخرى إلى جانب (النورسية) و(النقشبندية) تعرف باسم (السليمانية) لها نشاط في الشئون السياسية الحزبية وقد تغلغلت ضمن هذا السياق في (حزب الحركة الوطنية) الفاشي الجديد[٥١].

الخاتمة

على الرغم من أن الصورة التي تتضح من خلال العرض السابق توحي ظاهريًا بازدياد أهمية الإسلام في السياسة التركية فليس هناك دليل حقيقي في الواقع يشير إلى أن القوى الإسلامية كان بإمكانها أن تصبح بديلا سياسيًا فعالاً لو لم يتدخل الجيش عام ١٩٨٠، إذ يبدو إجمالا أن هذه القوى تستقي قوتها من فئات اقتصادية على هوامش صناعة تنمو بسرعة كبيرة، بيد أن تنمية الاقتصاد التركي لا تسير في اتجاه يؤدي إلى ازدياد في عدد هذه الفئات أو في حجمها؛ ومن هنا فما لم ينظر المرء إلى هذه الحركات الدينية على أنها دينية محضة مبعثها دافع ديني أشبه بالدافع الصليبي لما كان لحركة سياسية جماهيرية قائمة على الدين فرصة كبيرة في النجاح في تركيا المعاصرة.

لقد دفعت التغيرات الإجتماعية الاقتصادية -في تحليلنا الأخير- والتي مرت بها البلاد منذ عام ١٩٢٣ بالإضافة إلى سيطرة الدولة على المؤسسات والقوى الدينية، بمكانة الإسلام الهامة إلى المراتب الأدنى في حين اكتسبت العوامل الاقتصادية والاجتماعية البنيوية أهمية على الصعيدين السياسي الوطني والفردي؛ ولم يعد الإسلام بحد ذاته قوة كافية لتعبئة الجماهير. لذلك علينا أن نفهم «صحوة»الإسلام ضمن السياق التركي كنتيجة لمجتمع ازداد تعدد المذاهب فيه في السبعينيات. وقد شهدت البلاد منذ أواسط الستينيات وحتى التدخل العسكري في ١٢ سبتمبر ١٩٨٠ ازديادًا لم يسبق له مثيل في الحركات العقائدية ممثلة بمختلف الأحزاب السياسية والمؤسسات والمنظمات. لقد كانت هذه الفترة في التاريخ التركي أكثر الفترات تحررًا من حيث السماح بحرية التعبير للقوى الاجتماعية؛ ولم ينجح حتى التدخل العسكري عام ١٩٧١ والإعلانات المتعددة للأحكام العرفية في إيقاف هذه النزعة نحو التعددية. وكانت الحركات الإسلامية مجرد واحدة بين قوى متعددة ولم تكن أكثرها كفاحًا في مطالبتها بتغيير النظام.

الهوامش

١ - مصطلح «اليسار البديل» هو مصطلح مستعار مع تعديل بسيط من كتاب:

Gregory J. Massel, "The Surrogate Proltaria: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Ssovit Central Asia. 1919 - 1929" (Princeton University Press, 1974)

٢- الجمهورية، القومية، العلمانية، الدولية، الشعبية، والإصلاح. للاطلاع على تحليل موجز لهذه المبادئ انظر:

Kemal H. Karpat, Turkey's Politics: The Transition to a Multi Party System (Princeton N.J: Princeton University Press, 1959), PP.251- 348.

انظر أيضـًـا Stephane Yerasimos, "The Monoparty Period" hn Irvin C. Schick and Ertugrul Ahmet Tonak, eds.

"Turkey in Transition: Ne Perspectives (New York: Oxford University Press, 1987).

٣- انظر

[تشكيل العقائدية الشعبية] Zafer Toprak " Halkçilik Ideolojisinin Oluçumu"

in Istanbul Yüksek Iktisat ve Ticaret Mektebi Mezunlari Dernegi, Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunlari: 1923 - 1938 (Istanbul: Murat Metbacilik, 1977) pp.13-31.

٤- انظر Bernard Lewis "Politics and war", hn Joseph Schacht and Clifford Edmund , Bosworth, eds., "The legacy of Islam (London: Oxford University Press, 1974) pp. 156-57; Fazlur Rahman, Islam (Garden City, N. Y. :Double day, 1968), H. AR., Gibb, Mohammedanism (London: Oxford University Press, 1962)

٥- قيل بأن الدين الذي لا يميز بين البنية الكنسية وبين بقية المجتمع من جهة والذي ينظر إلى التاريخ على أن له دلالة لاهوتية من جهة والذي ينظر إلى التاريخ على أن له دلالة لاهوتية من جهة أخرى سيكون له شأن كقوة هامة في عالم السياسة. والإسلام دين يصنف ضمن هذه الفئة. انظر:

Donald Smith, Religion and Political Development (Boston: Little, Browen&Co., 1970).

٦- للاطلاع على تحليلات عديدة انظر:

Donald Smith, ed., Religion, Politics, and Social Change in the Third World (New York: The Free Press,1971)

٧- انظر مثلا Peter A. Pardue, Buddhism (New York: Macmillan, 1968); Kenneth W. Morgan, ed.,The Path of the Buddha (New York: The Roland Press, 1956)

٨- «العلماء» هو مصطلح يطلق على جماعة رجال الدين المتعلمين الذين يشغلون مناصب هامة في التعليم والقضايا والدين في تركيا العثمانية. وللاطلاع على أمثلة من تسامحهم مع التحديث انظر:

Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II.

٩- يمنعنا العدد المحدود من الصفحات المخصص لهذا المقال من أن نسرد بالتفصيل المراجع التي تدعم هذا القول: فالكثير مما كتب عن دور الإسلام في المجتمع التركي بقلم مثقفين علمانيين بما فيهم أبحاث أكاديمية ومقالات صحفية وكتب تاريخية يتماشى مع وجهة النظر هذه. وهناك عملان يمثلان هذه المراجع:

çetin Ozek, a professor of law at the university of Istanbul: 1. Türkiye' de Lâiklik(العلمانية في تركيا) (Istanbul: Baha Matabassi, 1962),

أيضًا 2.Türkiye' d Gerici Akimlar ve Nurcu Lügun I çyüzü (Istanbul: Varlik Yayinevi, 1964)

(التيارات الرجعية في تركيا والحقيقة خلف حركة Nurvu). كان هناك عدد قليل عموماً من التحليلات المنهجية المتعلقة بتأثير الإسلام على المجتمع التركي من وجهة نظر علم الاجتماع. ونستثني من ذلك التحليل الهام الذي قدمه شريف ماردين في كتابه: (الدين والعقيدة):

Sherif Mardin, "Din ve Ideoloji" (Ankara: Sevinç Matbassi, 1969).

١٠- انظر: The Swiss Civil Code, the Italian Civil Code, and the German Commercial Code .

١١- انظر: Serif Mardin, " Lâiklik Ideali ve Gerçekler Iktisat ve Ticaret Mektebi Mezunlari Dernegi, "Atatürk Döneminin Ekonomik ve Tolpunsal sorunlari: 1923 - 1938 (Istanbul: Murat Metbacilik, 1977) pp. 381-85. (المثل الأعلى العلماني والحقيقة) in: Istanbul Y¨üksek

١٢- قام نظام (الملّة) في الامبراطورية العثمانية على مبادئ قرآنية تشمل غير المسلمين، وقد سُمح ضمن هذا النظام لغير المسلمين الخاضعين للإمبراطورية العثمانية أن يكون لهم حكم ذاتي إداري في تدبير شئونهم الداخلية. انظر:

H. A. R. Gibb and Harlod Bowen, Islamic Society and the West (London: Oxford University Press, 1957), Vol. 1. Part 2, pp. 207- 34

١٣- أجرى هذا المسح الذي بقيت نتائجه غير منشورة مع الأسف، شريف ماردين انظر كتابه:

"Din ve Ideoloji" p. 132.

Metin Heper, "Islam, Policty and Society in Turky: A Middle Eastern Perspective: The Middle East Journal, Vol. 35.3 (Summer 1981), pp. 355 -356.

١٤- انظر Fredrick Frey, " Socialization to National Identification Among Turkish Peasants" "Journal of Politics", 30 (1967), pp. 445 -46

١٥- للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذه النقطة انظر:

Binnaz Toprak "Islam and political Development in Turkey" (Leiden: E. J. Brill, 1981), Chapter.2.

١٦- للاطلاع على دور العلماء في حرب الاستقلال الوطني راجع المرجع السابق ص٦٣-٦٦. وأيضًا:

Cemal Kutay. "Kurtulusun ve Cum-[المهندسون الروحيون للتحرر والجمهورية] huriyetin Manevi Mimarlari"

(Ankara: Diyanet Isleri Baskanligi Yayinlari, n. d.); Kadir Misirlioglu, "Kurtulus savasinda Sariklt Mücahitler"

[المجاهدون المعمّمون في حرب التحرير]

(Istanbul: Sebil Yerasimos: "The Monoparty period"

وللاطلاع على استخدام الوطنيين للأفكار الإسلامية انظر:

"Stéphane Yerasimos:"The Monoparty period"

١٧- انظر: ILKAY Sunar: "Satate and Society in the Politics of Turkey's Development (Ankara: Ankara: Univertsitesi Basimevi, 1974.).p. 8-76.

١٨- انظر: Topak, "Islam" ص. ٦٤-٦٥، ٧٠-٧١ تستند هذه الحسابات إلى ثلاثة مصادر مختلفة في كل منها إحصاءات مختلفة: Fredrick W. Frey, "The Turkish Political Elite (Cambridge, Mass; M.. 1. T. Press, 1965).p. 126, 181.

وأيضًا: Dankwart A. Rustow, "Polics and Islam in Turky: 1920 - 1955" in Richard N. Frye, ed.

"Islam and the West (The Hgue: Mouton, 1956)p.73.

وأيضًا Kutay, "Cumuriyetin Manevi Mimalari, pp.102-8.

١٩- هذا الجدل وارد في كتاب «تيار الإسلام»:

Tarik Zafer Tunaya, "Islamicilik Cereyani" (Istanbul: Baha Matabassi, 1962).

٢٠- يجب الإشارة هنا إلى أن مصطلح «متحضر» بالنسبة للكماليين كان محصوراً ضمن السياق الغربي فقط.

٢١- للاطلاع على مناقشة هذه الإصلاحات باللغة الإنكليزية انظر:

Bernard Lewis: "The Emergennce of Modern Turkey" (London: Oxford University Press, 1968).

Niyazi Berkes, "The Development of Secularism in Turkey" (Montreal: McGill University Press, 1964):

Lord Kinross, "Ataturk" (New York: William Morrow, 1965) Count Leon Ostrorog, "The Angora Reform" (London: Oxford University Press, 1927)

Richard D. Robinson "The First Turkish Republic" (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1963)

Dnald Webster, "The Turkish Ataturk" (Philadelphia: The American Academy of Political and Social Science, 1939); Sunna Kili, "Kemalism" (Istanbul: Robert College School of Business Administration and Economics, 1969).

٢٢- للاطلاع على الأسباب الرسمية لحل الحزب الجمهوري التقدمي انظر:

Sevket Süreyya Aydemir, "Tek Adam, Musstafa Kemal" (1922- 1938)
[الرجل الفريد: مصطفى كمال (١٩٢٢ - ١٩٣٨)]

(Istanbul: Remzi Kitabevi, 1965). Vol. 3,pp.210- 24.

وللاطلاع على الحزب الجمهوري الحر راجع:

Ozek, Gerici Akimlar, pp. 182-86.

٢٣- انظر Erdogan Teeiç, "Siyasi Partiler [الأحزاب السياسية] (Istanbul: Gerçek Yayinevi, 1976), pp.274-277.

٢٤- لمزيد من التفاصيل انظر:

Necdet Onur, "Erabakan Dosyasi (Istanbul: M Yayinevi,[ملف أربكان]
n. d.), p.104.

٢٥- شاركت الفئات الدينية طبعًا والمنظمات والأحزاب في حملة لإلغاء البند رقم ١٦٣. كما دعمها في ذلك اليسار الذي كان يدعو لإلغاء البندين ١٤١، ١٤٢ من قانون العقوبات اللذين يحظران استخدام القضايا الطبقية لأغراض سياسية. كما قام بحملات ضد البند رقم ١٦٣ لأسباب تكتيكية.

٢٦- للرجوع إلى قائمة تستند إلى إحصاءات رسمية انظر سلسلة المقالات التي كتبها محمد جمال «مائة وثلاث وستين» في مجلة "Milli Gazett"، من ١٠-٣٠ أبريل ١٩٧٤ التي أحصت ١٫٩٧١ شخصيًا صدرت بحقهم أحكام لخرقهم البند رقم ١٦٣ خلال الأعوام ١٩٤٩ -١٩٧٢.

٢٧- انظر:

Sulhi Dönmezer, "dini Cemiyet Tes- [تأسيس الروابط الدينية والدعاية الدينية]
Hukuk Fakültesi Mec- kili ve Din Propagandasi" "Istanbul Universitesi
muasi, Vol. 17, 1-2, pp.24-43.

٢٨- للاطلاع على تاريخ ثورة الشيخ سعيد انظر:

Behçet Kemal, "Scyh Sait Isyani" (Istanbul: Sel Yay- [ثورة الشيخ سعيد]
inlari, 1955)

٢٩- توجد مناقشة مقتضبة لهذه الثورات في:

Tunaya "Islamicilik Cereyani", PP. 184.88, ozek, "Turkiye" de Laikik, pp.95-97.

٣٠- انظر مثلا: Bernard Lewis. "Islamic Revival in Turkey" International Af-
fairs. Vol. 28, 1(January:1925) pp.38-48:

Lewis V. Thomas, "Recent Developmen in Turkish Islam" The Middle East Journal, Vol.6, 1 (Winter 1952) pp.22-40; Uriel Heyd, " Revival

of Islam in Modern Turkey"(Jerussalem: The Maganes Press, 1968); Howard A. Reed, " Revival of Islam in Secular Turkey" The Middle East Journal, Vol.. 8, 3(Summer 1954), pp. 267-82.

Rustow, "Politics and Islam".pp.96-97.

والمقالات المكتوبة في الصحيفة اليومية الهامة «الجمهورية» "Cumburiyet" هي مثال جيد عن الرأي المثقف التركي في هذه القضية .

٣١- انظر "Cumburiyet Halk Partisi, "CHP Yedinci Kurultary Tutanagi [محاضر المؤتمر السابع لحزب الشعب الجمهوري]

الجلسة التاسعة ٢ ديسمبر ١٩٤٧ ;(Ankara: Ulus Basimevi, 1948), pp. 449-67

وأيضًا CHP de Islât Yapilmast için Teklif (Ankara: Yeni Matabaa, 1950)pp. 18-19[اقتراح إصلاح في حزب الشعب الجمهوري]

انظر أيضًا Toprak, Islam, pp. 76-78

٣٢- لهذه القضية دلالة دينية ما بالنسبة للمسلمين الملتزمين بشعائر دينهم ممن يقولون بأن الأذان يجب أن يرفع باللغة العربية الأصلية ولا يجوز ترجمته .

٣٣- للاطلاع على أخبار هذه القرارات انظر صحيفة «الوطن» ٦ -١٨ يونية عام ١٩٥٠ وأيضًا "Ulus" في ٦ يونية ١٩٥٠ . أما حول مسألة التعليم الديني خلال تلك الفترة فانظر :

Howard A. Reed. "Turkey's New Imam- Hatip Schools" Die Welt des Islams, Vol.4 (1956),pp. 150-163.

للاطلاع على ميزانية الدولة مابين عامي ١٩٥٠ و ١٩٦٠ انظر :

Türkiye Cumburiyet Maliye Bakanligi (وزارة المالية)

وأيضًا (ميزانية القانون وتوابعه) "Butçe Kanunu ve Ekleri (Ankara: Damga Matbassi, various Year).

٣٤- انظر أيضًا Toprak, Islam, pp. 76-78

٣٥- انظر Cumburiye, 20 and 27 February and 9 March 1959

٣٦- انظر Cumburiye, 1-7 January 1960

٣٧- انظر أيضًا Toprak, Islam, pp. 76-78

٣٨- انظر : Ernest Gellner, "The Distinctiveness of The Muslim State" وهو بحث قدم في مؤتمر حول الإسلام والجماعية والقومية المعاصرة، في بيلاجيو/ إيطاليا من ٦-١٠ أبريل ١٩٨١ . والمصطلحات مقتبسة عن Ropert Redfield «فالتقليد العظيم» هو ثقافة النخبة، و «التقليد المتواضع» هو ثقافة الشعب. انظر كتابه :
"Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civhlization" (Chicago: University of Chicago Press, 1956)

٣٩- انظر .Tunaya, Islamilik Cereyani, pp.7-8

٤٠- انظر "Sait Halim Pasta, "Mukalli tliklerimiz (محاكاتنا) in M. Ertugrul Düzdag, ed., Buhranlarimiz (Istanbul: Tercüman Yayinlari, n. d.)pp.73-93

٤١- انظر "Sait Halim Pasta, "Mesrutiyet [الملكية الدستورية] in M. Ertugrul Düzdag, Buhranlarimiz, p.56

٤٢- انظر Seyhülislam Mustafa Sabri, "Dini Mücedditler" (Istanbul: Sebil [المجددون الدينيون] Yayinlari, 1977)

٤٣- إن أفضل شرح للموقف العقائدي لحزب الإنقاذ الوطني الذي أطلق عليه الحزب رسميًا اسم (النظرة الوطنية) نجده في كتاب نجم الدين أربكان «النظرة الوطنية» Milli Gorus (Istanbul: Dergah Yayinlari, 1975).

كما أن الاطلاع على صحيفة الحزب اليومية Milli Gazete مفيد. وهناك الكتب التالية باللغة الإنكليزية حول حزب الإنقاذ الوطني :

Jacob M. Landan, "The National Salvation Party in Turkey". Asian and African Studies, Vol. 11. 1 (1976), pp.1-57.

Binnaz Toprak, "Politicization of Islam in a Secular State; The National Salvation Party in Turkey, in Said Amir Arjomand. ed., "Form Nation-

alism to Revoluionary Islam: Essays on Social Movements in the Contemporary Near and Middle East" (Albany, N. Y. :State University of New York Press, 1984); idem. Islam, Chapter5;

Türker Alkan, "The National Salvation in the Modern Middle East (New York: St Mertin's press, 1984)

انظر أيضًا

Mehmet ALI Agaogullari, L' Islam dans lar vie politique de la Turquie ((Ankara: Ankara: Univertsitesi Styasal Bilgiler Fakultesi Yayinlari, 19982) part3, Chapter 1-3 [الإسلام في حياة تركيا السياسية]

٤٤- انظر تصريحات زعماء الحزب في Milli Gazete من يوليو حتى سبتمبر ١٩٧٣ .

٤٥- إن الاستطلاعات المتوفرة حين كتبت هذه المقالة هي الاستطلاع الانتخابي الذي أجرته الصحيفة اليومية Milliyet قبل انتخابات عام ١٩٧٣ والذي يضم معلومات حول أسباب الدعم الذي يقدمه ناخبو حزب الإنقاذ الوطني واستطلاع لناخبي أنقرة قبل انتخابات مجلس الشيوخ لعام ١٩٧٥ والذي أشرف عليه فريق من الباحثين في كلية العلوم السياسية بجامعة أنقرة. وفيما يتعلق بنتائجه انظر : .Toprak, Islam, Lable5 p.97 and pp. 108-10. ويقدم كلا الاستطلاعين صورة مصغرة عن الوضع.

٤٦- حول الإحصاءات الانتخابية انظر (مؤسسة الدولة للإحصاء) [نتائج ١٤ أكتوبر ١٩٧٣ لانتخابات البرلمان]. ومن أجل تفاصيل السجل الانتخابي لحزب الإنقاذ الوطني ومناقشته انظر .Toprak, Islam, pp.104-21

٤٧- يقدم Ahmet Yücekök ملاحظة متشابهة بأن الذي يدعم علاقات السلطة التقليدية في المناطق المختلفة في البلاد حيث تكون وظائفه شكلا من الاحتجاج في المناطق الأكثر تطورًا انظر كتابه الأساس الاجتماعي الاقتصادي للدين المنظم في تركيا : ١٩٤٦ - ١٩٦٨ [أنقرة Sevinç Matbaasi, 1971] إن النصير النمطي لحزب الإنقاذ الوطني موصوف بأنه من جماعة البازار، فهو تاجر صغير أو حرفي (شريف ماردين : «الدين والتحول الاجتماعي في تركيا» [ورقة مقدمة إلى المؤتمر «حول جمهورية تركيا

١٩٢٣ - ١٩٧٣» دراسات في مؤسسة القرن العشرين الوطنية. جامعة شيكاغو ديسمبر ١٩٧٣]

٤٨- هناك كتابان كبيران يعتبران مرجعين في موضوع الطرق الصوفية وكلاهما وصفي بالدرجة الأولى أكثر مما هو شامل : Hasan Küçük, Tarikailar أي الطرق الصوفية Abdülbaki Gölpinarli, (Istanbul Basim 1976)

[المذاهب والطرق الصوفية في تركيا] Turkiye'de Mezhepler ve Tarikailar

وبالإضافة إلى ذلك هناك عدد من الكتب عن Said-i Nursi

وعن الطريقة النورسية مثل Ozek, Gerici Akimlari

٤٩- الجمهورية ١ و٢ و٧ يناير ١٩٦٠ .

٥٠- انظر Hamid Algar " The Naqshbandi Order in Republican Turkey"

ورقة قدمت في مؤتمر عن التاريخ والمجتمع في تركيا،

(Berliner Institut Für Vergleiehende Sozial Forschung, Berlin, 18-20 December 1981)

51- Zafer Karib, Yeni Devrin Esiginde M.. S. P (Istanbul G. Yayinlari 1977) P.215[حزب الإنقاذ في مستهل عهد جديد]

وحول الحركة الفاشية الجديدة انظر Mehmet Ali Agaogullari, "The Ultranalist Right" in Schiek and Tonak eds. Turkey in Transition.

معضلة الدولة الإسرائيلية

ديفيد ماك دوول

جلبت الانتفاضة التي اندلعت في ديسمبر من عام ١٩٨٧ ، إلى مركز الاهتمام، مشاكل ذات حجم وتعقيد كبيرين تواجه إسرائيل الآن، وإذا قارناها بالمشاكل التي يواجهها الشعب الفلسطيني وهي كبيرة أيضًا إلا أنها تبدو بسيطة عند المقارنة، فالفلسطينيون يريدون تقرير المصير لشعبهم الذي يعيش حاليًا في فلسطين وفرصة العودة للذين يعيشون خارجها، وعليهم إما أن يقنعوا إسرائيل بالخضوع لمطالبهم، وإما أن يتخلوا عن هويتهم الخاصة، إن الاختيار لديهم واضح وليس لديهم الكثير مما يفقدونه، ويضع أبا إيبان في كتابه الدبلوماسية الجديدة Thenew Diplomacy الصادر في لندن ١٩٨٣ مسؤولية مصير الأراضي الفلسطينية المحتلة على الطرف الفلسطيني بشكل حاسم. ويقول فيه: «في آخر المطاف تنهض القضية العربية في الضفة الغربية وغزة أو تسقط بقرار الفلسطينين العرب»[١].

إن حكمًا كهذا لا بد أن يكون موضع شك بالنظر إلى الظروف الحالية التي تواجه إسرائيل؛ إذ إن عليها أن تقرر الآن ما الذي ستفعله مهما يكن سبب رفضها التحدث مع منظمة التحرير الفلسطينية، واستمرار احتفاظها بالمناطق التي احتلتها.

ولم يعد اليهود الإسرائيليون اليوم ينعمون بالحقائق البسيطة التي عملت على ترحيلهم إلى فلسطين عام ١٩٤٨ والتي تعمل على ترحيل فلسطيني المناطق المحتلة اليوم. وهم مطوقون بالتناقض بين العقيدة الصهيونية وتنامي الوقائع وبالاختيارات الأساسية التي عليهم أن يتخذوها لتحديد مصير فلسطين وسكانها وهو موقف لا يحسدون عليه ولا يمكن اتخاذ قرارات تتعلق بالفلسطينيين العرب دون أن تكون ذات علاقة بالفهم الذاتي الإسرائيلي وبمستقبل الصهيونية.

كانت الصهيونية هي القوة التي قادت إلى خلق إسرائيل والإيمان بأن عودة اليهود من الشتات سوف تنقذهم من خطر حكم الوثنيين ومن معاداة السامية وأنها سوف تتيح لهم الفرصة للمرة الأولى منذ ألفي عام لخلق مجتمع يهودي كامل بروحه وسماته الخاصة، وكان العامل الحرج الذي دفع إلى ذلك هو المذابح ضد اليهود والسياسة المعادية للسامية

التي انتهجها قياصرة روسيا والتي سببت نزوح ثلاثة ملايين يهودي نحو الغرب خلال سنوات ١٨٨٢ - ١٩١٤ وذهب القسم الأكبر من هؤلاء إلى العالم الجديد والبعض الآخر إلى أوروبا الغربية والوسطى، وثمة فئة صغيرة فقط ذهبت إلى فلسطين، وهؤلاء الذين اختاروا أن يبنوا «اليشوف»(*) كانوا من العلمانيين ولم تكن اليهودية هي التي حركتهم بل مناخ القرن التاسع عشر في أوروبا والنزعة القومية لتحقيق «مطلب التقرير الذاتي للمصير والتحرر في ظل الشروط الجديدة من العلمنة والليبرالية»[٢].

كانت الصهيونية في أول أمرها تؤمن أن الأمة اليهودية يجب أن ترتكز على التضامن أكثر مما ترتكز على الأراضي لكن مذابح عام ١٨٨١ ضد اليهود بدلت من هذا التفكير فتحول إلى طموح لبناء دولة يهودية في فلسطين[٣] وكان هذا هو حلم تيودور هرتزل أبو الصهيونية الحديثة والذي كان أعظم إنجازاته جعل الحلم الصهيوني مركز التفكير السياسي اليهودي.

وكان من المحتم أن رؤية بناء مجتمع يهودي تمامًا يمحو التشويه البغيض الذي عانى منه يهود أوروبا، تجتذب اليهود الاشتراكيين من كل لون ومنهم الذين أيدوا تأييدًا واسعًا فكرة الانعتاق من خلال العمل. أما بالنسبة لبعض المفكرين الاشتراكيين الذين كانوا يشاركون بير بورخوف[٤] وجهات نظره فكان ذلك جزئيًا مسألة حرب طبقات، أما بالنسبة لآخرين من أمثال المنظّر آحاد هاعام فكانت مسألة تحرير اشتراكي عالمي، أما بالنسبة لمعظم الصهاينة من جماعة العمل، فقد كانت محاولة خلق بنية تحتية اقتصادية من أجل طائفة يهودية في فلسطين تأسست على العمل اليهودي الخاص[٥] وكان أعظم محاميّ هذه النظرة دافيد بن غريون الذي كان يرى الاستقلال الاقتصادي اليهودي وكأنه الشرط الأساسي المسبق للاستقلال السياسي. وقد أنجزت حركة العمل الصهيوني هذا الشرط المسبق بصورة درامية في فلسطين أثناء فترة الانتداب ١٩٢٠ - ١٩٤٨.

الحاجة إلى أكثرية يهودية

أكدت الصهيونية منذ البداية على عدة مبادئ وكانت فكرة خلق أكثرية يهودية في فلسطين بين أكثرها أهمية[٦] فالطائفة اليهودية إذا ظلت أقلية في فلسطين سوف تفقد

(*) Yishuv كلمة تطلق على المجتمع الصهيوني الذي كان في فلسطين قبل عام ١٩٤٨ وكان في البداية محدود العدد جدًا ثم تزايد بسبب الهجرة الصهيونية المنظمة الكثيفة. (المترجم)

معناها وتصبح مثل الجاليات اليهودية في الشتات. لقد كان الوصول إلى الأكثرية أمراً ضرورياً من الناحية السياسية وقد قال موشى شاريت[٧] زميل بن غوريون: «إن تأسيس جالية يهودية كبيرة بما فيه الكفاية يعطي العرب شعوراً دائماً بالاحترام» ويعتبر الصهاينة جميعاً من الناحية الفعلية أن الأكثرية اليهودية مطلب مطلق لا غنى عنه للصهيونية[٨] بغض النظر عن الاختلافات حول كيفية التعامل مع الحضور العربي في فلسطين.

ويبقى الوصول إلى هذه الأكثرية موضع شك اليوم على الرغم من تدفق اليهود الدرامي من الاتحاد السوفياتي وأثيوبيا في عامي ١٩٩٠ و١٩٩١. وتظل الهجرة غير كافية للتغلب على الزيادة السكانية عند العرب.

كان المعدل العالي للمواليد عند العرب موضوعاً لتعليقات متكررة ومجادلات في الدوائر الصهوينية لأكثر من نصف قرن وخصوصاً في أوقات انخفاض القدوم إلى إسرائيل أو الهجرة وقد اعترف حاييم وايزمان في وقت مبكر منذ عام ١٩٢٤ بضخامة التحدي المطروح فكتب إلى صديق له «اليوم فقط، تلقيت الإحصاءات الصحيحة من فلسطين، إن التزايد الطبيعي في أوساط السكان العرب بلغ حوالي خمسة عشر ألفاً/ ١٥٠٠٠/ في السنة، وبلغ عدد اليهود الذين جلبوا في العام الماضي عشر آلاف ١٠,٠٠٠ فكيف يستطيع شعب أن يتكلم بأية حال عن تشكيل أكثرية... إذا لم يقدموا كل ذرة يملكونها من القدرة... لإعطائنا وضعاً خاصاً في فلسطين»[٩]؟ وعندما اقترب قَدَر فلسطين من لحظة الأزمة عام ١٩٤٣ دعا بن غوريون الآباء للنهوض «بواجبهم السكاني (الديموغرافي)» مشدداً على أن نسبة ٢,٢ طفلين واثنين في العشرة للأسرة الواحدة نسبة غير كافية وأن السكان اليهود في فلسطين في حالة من الانحدار الديمغرافي[١٠].

وبعد حرب ١٩٤٨، وخروج معظم العرب تقريباً من فلسطين ومع تكاثف الهجرة اليهودية إلى فلسطين بدت مشكلة معدل المواليد أقل حدة، حتى أن بن غوريون بادر إلى رصد مكافأة عام ١٩٤٩ للأمهات اللواتي يحملن بالولد العاشر وقد انتهى المشروع بعد عشر سنوات حين ظهر تناقضه مع الهدف بسبب عدد الأمهات الفلسطينيات اللواتي طلبن الحصول على المكافأة[١١] وقد تجدد الاهتمام بنسبة المواليد في الخمسينيات ومطلع الستينيات وفي عام ١٩٦٦ كتب الأستاذ روبرتو باشي تقريراً إلى مجلس الوزراء قال فيه إن اليهود سيكونون في نهاية القرن أربعة ملايين ومائتي ألف والعرب في إسرائيل مليوناً

وستمائة ألف، وقد تأسس بناء على تقريره مركز سكاني حكومي عام ١٩٦٧ لأن «النمو في نسبة المواليد في إسرائيل مسألة حاسمة بالنسبة لمستقبل الشعب اليهودي كله»(١٢).

ولم يتحقق التزايد على الرغم من النداءات المتكررة من قبل السياسيين ومن القلق الذي عبرت عنه غولدا مائير حول عدد الأطفال العرب الذين ولدوا في «أرض إسرائيل»، وفي أثناء أعوام الهجرة الكثيفة ١٩٥٠ - ١٩٥٣ كان معدل المواليد اليهود ٣,٥٪ أما في مطلع أعوام السبعينيات فقد هبط إلى ٣٪ وفي نهاية السبعينيات انحدر إلى ٢,٨٪ وهذا المستوى أعلى بشكل أساسي من معدل ٢,٢ في البلدان الغربية الصناعية ولكنه لا يقارن مع معدل المواليد العرب الذي زاد عن ٤٪. وفي نهاية عام ١٩٨٥ دعا عضو الكنيست عن الليكود ما يركوهن أفيدور إلى سنة من «الهجرة الداخلية» وهي كناية ملطفة عن الحاجة إلى مزيد من الأطفال «يجب أن يكون هدفنا ١٠٠,٠٠٠ مولد إضافي في إسرائيل خلال العام القادم وبهذا سيفوق عددنا عدد المهاجرين إلينا في عقد واحد»(١٣)، ولا تقتصر الجهود المبذولة للإكثار من عدد المواليد على اليمين الإسرائيلي؛ إذ اجتمعت حكومة الوحدة الوطنية في ١١ مايو ١٩٨٦ خصيصًا لمناقشة الوضع السكاني، وكان عدد المواليد العرب الفلسطينيين قد بلغ في ذلك الحين ستين ألف طفل سنويًا في فلسطين مقابل خمسين ألف طفل يهودي سنويًا وقد ناشد رئيس الوزراء(*) بيريز في حديث له إلى الإذاعة الإسرائيلية الأمهات كي ينجبن أربعة أطفال على الأقل وأكد من جديد الضرورة القصوى لبقاء اليهود أكثرية(١٤).

كانت الدياسبورا أو الشتات اليهودي هي المنبع والاختيار للدولة اليهودية وكان تجميع يهود العالم الهدف المركزي الآخر للصهيونية والغاية النهائية بعد إقامة الأكثرية اليهودية في البلاد، وكان كثير من الصهاينة يعتقدون أن أولئك الذين فشلوا في المجيء إلى إسرائيل(**) تبقى يهوديتهم غير مكتملة حتى إن ناحوم غولدمان الذي يختلف في الرأي مع وجهة النظر الصهيونية واسعة الانتشار والتي ترى أن الشتات يجب أن ينتهي وجوده بفعل هجرة كل اليهود إلى فلسطين يقول بكل وضوح: إن فلسطين والشتات هما شكلان للوجود اليهودي وفلسطين هي الأسمى والأكثر انسجامًا، والشتات هو الأصعب

(*) الأسبق. (الناشر).

(**) يسمي اليهود هجرتهم إلى إسرائيل Aliah وتعني حرفيًا الصعود.

والأكثر إشكالية وخصوصية ولكن الشعب اليهودي يشكل وحدة متواجدة في العالمين كليهما[١٥].

وتتوقف الهجرة على عاملين أولهما قوة الدفع التي تسببها أزمات اللاجئين اليهود وثانيهما قوة الجذب التي تقدمها إسرائيل في اتجاه مستقبل جديد. وفي عام ١٩٤٩ غمرت الهجرة إسرائيل تقريبًا لكنها لم تستمر على المنوال نفسه فمنذ سنة ١٩٤٨ حتى سنة ١٩٦٠ جاء إلى إسرائيل للعيش فيها ٨٧٠ ألف ثمانمائة وسبعون ألفًا وخلال العقد التالي ١٩٦١ - ١٩٧١ وصل ٣٣٨ ألفًا ثلاثمائة وثمانية وثلاثون ألفًا، وفي المرحلة من ١٩٧٢ - ١٩٨٢ تناقض العدد مرة أخرى إلى النصف فأصبح ١٧٨ ألفًا مائة وثمانية وسبعون ألفًا.

وكانت إسرائيل منذ أعوام السبعينيات بحاجة إلى هجرة تقارب ستين ألف يهودي لكي تحافظ على النسبة بين اليهود والعرب في فلسطين إلا أنها عانت في سنوات الثمانينيات من أسوأ مستوى للهجرة سبق لها أن عرفته، وفي الولايات المتحدة حيث يقيم ستة ملايين يهودي تقريبًا -أي ثلثا الشتات اليهودي أو أقل بقليل من نصف يهود العالم- هناك تقرير عنهم عام ١٩٨٢ يكشف عن أن ثمانين بالمائة من اليهود الأمريكيين ينفون أن تكون لديهم أية اعتبارات جدية للإقامة في إسرائيل[١٦] وفي عام ١٩٨٤ كان هناك تسعة عشر ألف مهاجر يهودي إلى إسرائيل لكن ذلك كان أمرًا استثنائيًا مع أن عشرة آلاف نزحوا عنها أيضًا[١٧]. وكانت السنة التالية هي الأسوأ في سجل الهجرة إذ قدم إثنا عشر ألف مهاجر وغادر ما يقرب من سبعة عشر ألف نازح وكان النقص الصافي أربعة آلاف وخمسمائة نازح[١٩] ويمثل النزوح الكبير ضياعًا أساسيًا للاستثمارات التي أنفقت على الشباب، وقد غادر إسرائيل في أعوام ١٩٨١ - ١٩٨٥[٢٠] خمسة وعشرون ألف طفل مع آبائهم من أصل مائة وعشرة آلاف إسرائيلي حصلوا على جنسية الولايات المتحدة الأمريكية حتى عام ١٩٨٦ ومنهم ثمانية وسبعون بالمائة تخرجوا من المدارس العليا الإسرائيلية[٢١].

إن النزوح قضية حساسة[٢٢] وبلغت أقصى ارتفاع لها في مطلع الخمسينيات أثناء فترة الهجرة الكثيفة وكان مجالها في معظمه بين القادمين الجدد إلى إسرائيل ولم تعجبهم الظروف التي واجهوها. واستقر المستوى على حاله إلا أنه بدأ بالازدياد ثانية بعد عام ١٩٧٣ ويحدث النزوح اليوم بصورة رئيسية بين «الصابرا» أي اليهود المولودين في إسرائيل

مما يوحي بأن التضامن الإسرائيلي في الدولة يزداد ضعفًا وربما السبب الأعباء الاقتصادية والعسكرية التي تترتب بسبب الصراع العربي الإسرائيلي[٢٣].

هاجر إلى إسرائيل بين أعوام ١٩٦٧ و١٩٨٨ خمسمائة وستة وأربعون ألف يهودي، إلا أن ثلاثمائة وخمسين ألفًا غادروها في الفترة ذاتها أي ما يعادل عشرة بالمائة من يهود إسرائيل غادروا بصفة دائمة وهو رقم من المتوقع أن يتضاعف في نهاية القرن[٢٤]، ويدل استطلاع ظهر في منتصف الثمانينيات أنه في المجموعة التي تبلغ من العمر ١٨ - ٢٩ عامًا وهي السن التي يرجح فيها النزوح، على أن عشرين بالمائة يفكرون جديًا أما بين طلاب المدارس العليا فقد كان الرقم أعلى من ذلك؛ إذ بلغ ٢٧٪ في حين تعتبر الأكثرية العظمى من اليهود الإسرائيليين أن النزوح مضر بالبلاد فإن الخطر يكمن في أن عددًا متزايدًا من اليهود «سوف يفضلون العيش مع جيران أوروبيين مسيحيين على العيش في هذه الدولة غير المستقرة مع جيران مسلمين»[٢٥]، أما إسحاق رابين وهو المحارب المتمرس فيرى في النزوح «تساقطًا للضعفاء»[٢٦] مع أن زملاءه في الحكومة لا يشاطرونه الرأي ذاته في النزوح، وقد عرضت الحكومة في عام ١٩٨٦ على ١٧,٥٠٠ إسرائيلي ممن غادروا البلاد عام ١٩٨٥ منحًا مالية تشجيعية لإغرائهم بالعودة[٢٧].

وقد طرأ تغير ذو دلالة ما بين عام ١٩٦٧ و١٩٩٠ على نوعية اليهود الذين اختاروا الهجرة إلى إسرائيل، فقبل عام ١٩٦٧ لم يكن يحدو معظم المهاجرين الذين قدموا إلى إسرائيل حافز ديني مسيحاني مهما كانت دوافعهم. أما خلال الثمانينيات فكان ثمانون بالمائة من المهاجرين من اليهود الأرثوذكس الممارسين لعباداتهم ومنهم قسم كبير من الولايات المتحدة[٢٨].

وكانت السمة الظاهرة التي لازمت هؤلاء المهاجرين الجدد من الولايات المتحدة أن نصفهم اختار العيش في مستوطنات في المناطق المحتلة وقد ارتفعت نسبة المهاجرين الجدد إلى عشرين بالمائة من السكان المستوطنين.

إن انسحابًا إسرائيليًا من المناطق المحتلة سيكون بمثابة ضبط قوي لحركة الهجرة وهي حقيقة أصبحت واضحة منذ أوائل السبعينيات[٢٩] (١٩٧٠) فمثل هذا الانسحاب أشبه برسالة إلى يهود الشتات تتعارض مع عقيدتين صهيونيتين أساسيتين أولاهما أن الدولة اليهودية قد تراجعت عن استعادة كامل أراضي إسرائيل والثانية أن لملمة شتات الشعب

اليهودي لم يعد هدفًا إسرائيليًا رئيسيًا، ومن جهة أخرى يبدو من المرجح أن الفشل المستمر في تقرير مصير الأراضي المحتلة وحل مسألة الحقوق السكانية والسياسية بين اليهود والعرب لن تشجع على استمرار الهجرة، وقد ذكر بن غوريون منذ ستين عامًا بأن «شعور اليهود بأنهم يجلسون فوق فوهة بركان قد يقوض الحركة الصهيونية بأكملها فسوف يرى اليهود في البلاد ساحة حرب وليست ملاذًا يلجأون إليه[٣٠]» إن الفشل في إيجاد حل للأراضي المحتلة سيشجع عددًا أكبر من اليهود على النزوح، حتى لو غضضنا النظر عن الانتفاضة، إنه سيف ذو حدين، وقد لخصت مقالة تحمل عنوان «الانفصام القومي في إسرائيل» المشكلة بدقة إذ عرضت أن «إسرائيل التي تقدم نفسها وكأنها حامية حمى يهود العالم، تمثل شذوذًا كاملاً عن المجموعة الدولية، وأن صراعها المطول الذي لا تبذل جهدًا يذكر لإنهائه يلحق الضرر بالجماعات اليهودية في شتى أنحاء العالم، فهم ليسوا مهددين بأية عدوانية من الشعوب التي يعيشون بين ظهرانيها بل هم مهددون بالصراع المتطاول القائم بين إسرائيل والدول المجاورة لها»[٣١].

ويدأ اليهود السوفييت في نهاية ١٩٨٩ بالهجرة بأعداد كبيرة وظن البعض في بادئ الأمر أن ذلك قد يحل المشكلة السكانية مع الفلسطينيين ومع نهاية عام ١٩٩١ وصل ٤٠٠,٠٠٠ أربعمائة ألف يهودي وكان من المتوقع أن يصل هذا الرقم في نهاية القرن إلى مليون مهاجر[٣٢] ولكن نسبة اليهود في «أرض إسرائيل» لن تتعدى على الرغم من هذا التدفق الهائل نسبة ٥٩,٥٪، كما أن نسبة اليهود في أرض إسرائيل ذاتها والتي تبلغ ٨١,٥٪ (عام ١٩٨٩) سوف تتناقص بنسبة ٠,٥٪ ولن تتمكن هجرة مليون يهودي من زيادة نسبة اليهود في أرض إسرائيل إلى أكثر من ٦٢٪ وفي دولة إسرائيل ٨٤٪[٣٣]. إلا أن معدل الهجرة في بداية عام ١٩٩٢ هبط إلى ٥٠٪ أي إلى معدل ٥٠٠٠ مهاجر في الشهر الواحد[٣٤].

وتواجه إسرائيل سلسلة من المشكلات السكانية الجذرية التي ليس لها حل واضح فالمليون يهودي الذين هاجروا من الاتحاد السوفييتي كانوا جميعًا فوق الخمسين كما ذكرت التقارير[٣٥] وسيظل المهاجرون اليهود يفضلون إيجاد ملاذ بديل عن إسرائيل كالولايات المتحدة مثلاً أو بعض دول أمريكا اللاتينية أو حتى ألمانيا[٣٦] كما أن إسرائيل نفسها قد بلغت الحد الأقصى لطاقة استيعابها الاقتصادي حاليًا مع وجود حوالي ٤٠٪ من المهاجرين الجدد العاطلين عن العمل، وإن حوالي ٩٠ ألف يهودي ممن حصلوا على تأشيرات خروج

ما يزالون مترددين في الهجرة إلى إسرائيل[٣٧] ومن المرجح أن يسارع الضغط الاقتصادي والمنافسة المتزايدة على فرص العمل من نسبة النزوح خاصة بين المهاجرين الجدد وكذلك بين الصابرا[٣٨] (المولودين في إسرائيل) وما لم تتمكن إسرائيل من اجتذاب نسبة أكبر بكثير من اليهود الشبان فسوف تتلاشى الهجرة الجديدة أمام المعدل الأعلى للمواليد العرب، وقد فاق مجموع عدد الفلسطينيين عدد اليهود تحت سن الحادية عشرة في جميع «أرض إسرائيل» عام ١٩٩٢[٣٩] ويشكّل الفلسطينيون ضمن دولة إسرائيل نفسها نسبة تتزايد بسرعة كبيرة من مجموع الشبان تحت العشرين فهم يمثلون ٢٥٪ من مجموعة الأعمار هذه وقد يصلون إلى ٣٠٪ مع مجيء عام ٢٠١٠[٤٠].

إن الفشل في ضمان أغلبية أكيدة في إسرائيل يترافق مع مشكلة أكبر وهي النقص العام في عدد يهود العالم؛ إذ نقص عدد يهود العالم نتيجة فقدان حوالي ستة ملايين يهودي في المذابح النازية فأصبح ١١ مليون يهودي في عام ١٩٤٥ وازداد العدد إلى ١٣ مليون عام ١٩٧٠ ولكنه انخفض ثانية عام ١٩٨٧ فأصبح ١٢,٨ مليون نتيجة معدل مواليد الشتات الذي يبلغ ٢,١٪ وهو أقل بكثير من معدل سداد النقص (الذي هو ١,٢ في المائة)[٤١] ويبلغ عدد يهود الشتات حاليًا ٩,٣ مليون وسوف يتناقص هذا العدد إلى ٨ مليون أو أقل مع نهاية هذا القرن وستكون نسبة التناقص أكبر بكثير بعد ذلك. ولم يكن من المستغرب في ضوء التكهنات غير السارة أن تقام في القدس «مؤسسة عالمية لتشجيع السياسات السكانية اليهودية» وذلك في أكتوبر عام ١٩٨٧ لجمع التبرعات لتمويل برامج لإقناع اليهود بإنجاب المزيد من الأطفال[٤٤].

ويعيش حوالي نصف يهود العالم في الولايات المتحدة وهم يتميزون بمعدل ولادات قليل ونسبة تمثيل عالية تصل إلى ٤ في الألف سنويًا[٤٥] ومن المتوقع نتيجة لذلك أن ينخفض عدد المجموعة اليهودية الأمريكية التي تبلغ ستة ملايين يهودي حاليًا إلى حوالي ٤,٦ مليون مع نهاية هذا القرن[٤٦].

كما تواجه إسرائيل احتمال تدهور الدعم السياسي والمالي من قبل يهود أمريكا ومرد ذلك في قسم منه إلى نقص عدد اليهود الأمريكيين وفي القسم الآخر إلى الشعور بعدم الارتياح حيال ما يجري في الأراضي المحتلة، وبحسب تعبير مدير العلاقات العامة للصندوق القومي اليهودي فإن «دائرة أنصار الصهيونية آخذة في التقلص[٤٧]. ويبدو

أن الدعم اليهودي الأمريكي بدأ يضعف تدريجيًا منذ أوائل السبعينيات وازداد هذا الضعف في الثمانينيات[٤٨] وهناك شعور بعدم الرضا يتزايد بين صفوف اليهود الأمريكيين حيال إسرائيل[٤٩] إذ يفضل حوالي ثلثي اليهود الأمريكيين إقامة وطن للشعب الفلسطيني في الأراضي المحتلة وهو عدد يزيد عما كان عليه عام ١٩٨٣ بنسبة ٣٠٪[٥٠] وتعتبر خسارة الدعم المالي اليهودي الأمريكي بالنسبة لإسرائيل أمراً يماثل في خطورته خسارة الدعم السياسي «إذ إن أشد أشكال المقاطعة الفعالة التي يمكن للمجموعة اليهودية الأمريكية القيام بها هي الامتناع عن ممارسة الضغط لاستمرار المساعدة الاقتصادية الأمريكية[٥١].

وثمة عامل هام في مواقف اليهود الأمريكيين هو ازدياد دعم المتدينين الأرثوذكسيين لإسرائيل وتراجع دعم اليهود الإصلاحيين والمحافظين ويفوق عدد اليهود الأمريكيين الأرثوذكسيين الذين يزورون إسرائيل عدد اليهود الإصلاحيين والمحافظين بكثير[٥٢]، كما أن هناك إحساسًا متزايدًا بالصراع القائم بين الأرثوذكسيين المتدينين من إسرائيل والعلمانيين وهو صراع يصفه رئيس مؤتمر النداء اليهودي الموحد بأن له أثرًا في إحباط عزيمة الدولة اليهودية[٥٣].

الدين والصهيونية الجديدة

إن إحدى المسائل الهامة في هذا الصراع هو السؤال من هو اليهودي؟ وهو سؤال تُرك عمدًا دون جواب عام ١٩٤٩ إلا أنه يمس جوهر الدولة اليهودية. فهناك مضامين خطيرة لرغبة المعسكر الأرثوذكسي في إسرائيل في إعادة النظر «بقانون العودة» (وهو يضمن بشكل آلي منح الجنسية الإسرائيلية لكل يهودي) وفي رفض منح الهوية اليهودية لليهود الإصلاحيين والمحافظين وهم يشكلون الأغلبية في الولايات المتحدة[٥٤] قاوم حزب العمل المحاولة الدينية التي قام بها الجناح اليميني للتقيد بنصوص القانون الديني الأرثوذكسي بشأن التعريف الأساسي لليهودية وذلك حتى لا ينجم عن ذلك تعديل الأسس العلمانية التي تقوم عليها الدولة واستبعاد المجموعة الأمريكية المتنفذة الغنية التي ستصبح خارج حدود هذا التعريف، وقد حاول الأرثوذكسيون واليمين العلماني مراراً تغيير قانون العودة في الكنيست[٥٥] وقام تحالف واسع من المنظمات اليهودية بمساندة من النداء اليهودي الموحد في المؤتمر الصهيوني الحادي والثلاثين في ديسمبر ١٩٨٧ بتحذير المؤسسة

الإسرائيلية من أن مجاراة المؤسسة الأرثوذكسية في هذه المسألة سيتسبب في خلق صدع كبير بينهم وبين يهود الشتات وسيقضي على الجهود المبذولة لجمع التبرعات للوكالة اليهودية وللمنظمة الصهيونية العالمية[٥٦] كما صدر تحذير مماثل من اليهود الأمريكيين وحض تجمع الليكود على تشكيل حكومة جديدة بعد انتخابات نوفمبر ١٩٨٨ بالاشتراك مع حزب العمل بدلاً من الأحزاب الدينية واليمينية المتطرفة.

إن هذا الصراع حول الهوية اليهودية يلفت انتباهنا إلى عقيدة سياسية لم نناقشها بعد وهي مسألة الصهيونية المسيحانية التي كانت تزداد قوة خلال العشرين سنة الماضية وتمتلك ما بين ١٠ إلى ١٥٪ من الأصوات اليهودية وتدعي هذه الصهيونية الحق في أرض إسرائيل ليس على أساس القومية العلمانية لأتباع جابوتنسكي من التعديليين (الذين دعوا إلى استخدام القوة والعودة إلى الأصول التاريخية) ولا على أساس أحكام صهيونية العمل (الذي يمتلك الأرض عن طريق بنائها) وتعتمد الصهيونية المسيحانية بدلاً من ذلك على السلطة الإلهية بشكل مطلق متتبعة في استلهامها خطوات الحاخام الأشكنازي الرئيسي الأول لليشوف (أبراهام إسحاق كوك)[٥٧]. قام كوك بمحاولته المنهجية الأولى لخلق الانسجام والاندماج في أرض إسرائيل عبر الصهيونية السياسية والتقاليد اليهودية الدينية ولم يكن حلمه حلم سيطرة دينية قومية رغم أنه كان يؤمن بأن جميع حضارات العالم ستتجدد «بانبعاث روحنا» وذلك عبر إعادة تمثل التوراة ودمج شعوب الأرض ماديًا ومعنويًا[٥٨] ولم ينجح كوك باجتذاب سوى عدد قليل من الأتباع وكان الصهاينة في التيار السائد يعدونهم متطرفين نوعًا ما.

وتبني ابن كوك وهو الحاخام تسفي يهودا كوك تفكير أبيه وتعمق فيما يخص مسألة الأرض مضيفًا إليه ذات دلالة:

> *«إننا هنا بفضل إرث أجدادنا وهو أساس التوراة والتاريخ وليس بوسع أي كان تغيير هذه الحقيقة، إنها أشبه برجل غادر بيته فجاء الآخرون وغزوه، إن هذا بالضبط هو ما حدث لنا، ويجادل البعض بأنه توجد هنا أراض عربية وكل ذلك افتراء وبهتان فليس ثمة أرض عربية على الإطلاق»*[٥٩].

وقد ألقى موعظة قبيل حرب يونيو ١٩٦٧ بقليل أمام طلاب مدرسة دينية (يشيفا) متفجعًا على تجزئة أرض إسرائيل «ومتنبئًا» بتوحيد الأرض ثانية في أسرع وقت[٦٠] وكانت

حرب يونيو في نظر هؤلاء الطلبة تحقيقًا للنبوءة، وكان احتلال القدس في نظر اليهود العلمانيين الذين لم يدخلوا كنيسًا طيلة حياتهم تجربة صوفية تقريبًا وقد اصطف الآلاف منهم أمام حائط المبكى للصلاة[٦١] وتم إقناع العديد من اليهود المتدينين في مختلف أنحاء إسرائيل بضرورة استملاك «أرض إسرائيل» برمتها عن طريق المستوطنات وفرض الهيمنة الإسرائيلية، وتعتبر جماعة غوش إيمونيم أشد مظاهر هذا التيار وضوحًا ولكنها ليست إلا غيضًا من فيض وما خفي أعظم[٦٢].

كان من الطبيعي أن يعمد هؤلاء الصهاينة المتدينون الداعمون إلى «أرض إسرائيل الكاملة» إلى حشد تأييد تكتل الليكود اليميني الأكثر علمانية منهم لهذه القضية المشتركة والتي نجمت عنها «الصهيونية الجديدة» التي تولي اهتمامًا أكبر بكثير من صهيونية التيار السائد السابقة للعمل «بموجب الإيمان الديني» لإنجاز الوعد الإلهي «انظروا لقد بسطت الأرض أمامكم، ادخلوا وامتلكوا الأرض التي وهبها الرب لآبائكم إبراهيم وإسحق ويعقوب ليعطوها لأبنائهم ولذريتهم من بعدهم»[٦٣] وقد ثبتت صحة الافتراض القائل بأنه أصبح لهذا الرأي أتباع كثيرون في انتخابات ١٩٨٨ عندما زادت الأحزاب الدينية تمثيلها في الكنيست من اثني عشر مقعدًا إلى ثمانية عشر مقعدًا.

وكان اليهود في اليمين الديني وبعض يهود اليمين العلماني يعتبرون السكان العرب الفلسطينيين مغتصبين أو «غرباء» ثقيلي الظل يقيمون في الأرض وقد تنبأ هرتزل بدقة بهذه الرؤية فقد نشر عام ١٩٠٢ روايته Altneuland «الأرض القديمة الجديدة» التي تعبر عن رؤيته للاشتراكية الطوباوية، والتصويت العالمي ودولة الرفاه في فلسطين، وكان العرب الفلسطينيون ينتمون إلى الطوبيا الجديدة التي أقامها المستوطنون اليهود ويستفيدون منها، ثم يظهر حاخام عنصري فيحاول قصر العضوية في هذه الطوبيا على اليهود وحدهم، وفي عالم رواية «الأرض القديمة الجديدة» تبوء محاولات الحاخام بالفشل وتنتصر العقلانية والتسامح[٦٤] أما في واقع أرض إسرائيل اليوم فلا ضمان لتحقق مثل هذه الخاتمة.

انحطاط صهيونية العمل

إن النظرة التقليدية وهي دون شك نظرة الحركة الصهيونية في التيار السائد أثناء فترة الانتداب في طريقها إلى التدهور بالمقارنة مع الصهيونية الجديدة إذ إن نظرة بن غوريون الريبية كانت تميل إلى التطور الطبيعي أكثر مما تميل إلى التطور الديني في استرداد الأرض

وكان يرى في هذه المناطق الواقعة خارج «أرض إسرائيل» الساحلية مسرحًا لمخطط الاسترداد وعلى الأخص صحراء النقب وكانت آراؤه في حق اليهود بامتلاك الأرض ترتكز على فكرة العمل «حيث أن الحق الوحيد الذي يمكن للناس أن يطالبوا بموجبه بامتلاك أرض ما إلى أجل غير مسمى هو الحق الذي تمنحه الرغبة في العمل والتهيؤ له»[٦٥].

كان بن غوريون يأمل في إسكان مليون يهودي في النقب إلا أنه في عام ١٩٨٨ لم يكن يسكنه أكثر من ٢٤٠ ألفًا أي ربع المجموع الذي خطط له، وكان من بين هؤلاء ما لا يقل عن ١٩٨ ألفًا يعيشون في المدن ونصفهم في بئر السبع على الحدود الشمالية للصحراء، وقد أسست أول مدينة إسرائيلية ضمن مخطط التطوير «يروعام» سنة ١٩٥١ وهي تبعد ٣٥كم إلى الجنوب الشرقي من بئر السبع، وفي عام ١٩٦٥ ضمت ٦٥٠٠ نسمة وهو عدد يماثل تعداد قرية عربية متوسطة الحجم، وبعد عشرين سنة من ذلك التاريخ ماتزال تكافح للحفاظ على هذه الحجم، وكما قال عمدة مدينة أخرى في النقب عام ١٩٨٤ : «أن النقب يواجه كارثة في مسألة التزايد السكاني وإن العديد من المستوطنات سوف تُدمَّر»[٦٦]، وإذا استثنينا بئر السبع نفسها فإن عدد المستوطنين اليهود لا يزيد عن عدد البدو إلا قليلاً. وليس هناك أية ضمانة لديمومة بقاء اليهود في مناطق التطوير فغالبًا ما يكون أثر الركود الاقتصادي على مدن التطوير مثل الجليل والنقب أعظم بكثير من أثره على المناطق الساحلية المركزية الأكثر ثراء[٦٧]، وقد تناقص العديد من مدن التطوير في الجليل خلال عام ١٩٨٦ نتيجة شح الأموال المستثمرة في المصانع الجديدة عالية التقنية والمصاعب المالية التي وقعت فيها المستوطنات الزراعية وكذلك نتيجة لانعدام فرص العمل أمام الشباب وعدم وجود وسائل التسلية. وقد نجم هذا الركود عن الأولوية التي أعطتها الصهيونية الجديدة لاسترداد الأراضي المحتلة. وفي الفترة الواقعة بين ١٩٦٨- ١٩٨٥ تم استثمار بليوني دولار أمريكي في هذه المستوطنات بمعدل سنوي وصل عام ١٩٨٥ إلى ٢٠٠- ٢٥٠ مليون دولار[٦٩] وتشير ميزانية الإسكان العام لعام ١٩٨٤- ١٩٨٥ إلى تراجع الأولوية بالنسبة لمنطقتي النقب والجليل: الضفة الغربية ٢٩,٤٪ قلب إسرائيل ٢٥,٦٪ القدس ٢٣,١٪ النقب ٧,٩٪ حيفا ٧,٢٪ الجليل ٦,٨٪[٧٠]، وإذا ما حسبنا نصيب الفرد من الدعم الذي تقدمه الحكومة للمجالس الإقليمية لوجدنا أن حصته في الأراضي المحتلة أكبر بكثير من حصته في أراضي التطوير داخل إسرائيل: مستوطنات الضفة الغربية غوش عصيون ٢٣٠ دولارًا، متى بنيامين ٢٤٥ دولارًا، وادي الأردن ٤٠٨ دولارًا، السامرة ٣٥٧ دولارًا،

مناطق تطوير دولة إسرائيل، شعار النقب ١٢٦ دولارًا، الجليل الأعلى ٩٧ دولارًا[٧١] ولا تتعدى نسبة مدن التطوير داخل إسرائيل التي تتلقى أعلى دعم تشخيصي للتطوير الصناعي ٣٨٪ في حين تتمتع جميع المناطق الصناعية الثمانية عشرة في مستوطنات الضفة الغربية بهذا الدعم[٧٢].

وبهذا فإن استرداد الأراضي يتم على حساب تقليص السيطرة الاقتصادية والسكانية اليهودية على الجليل والنقب. ولما كانت الزراعة هي عصب الحياة الاقتصادية الفتية في إسرائيل فلا بد من التنويه بأن انتقال الأراضي إلى سيطرة أغلبية يهودية ساحقة عام ١٩٤٨ لم يؤد إلى توسع في الأراضي الزراعية بل إلى انكماش هائل فيها، ففي السهول الساحلية الخصبة حيث كانت مساحات واسعة من الأراضي الزراعية بأيدي العرب اجتاحت الجرافات هذه الأراضي لبناء المساكن أو أنها تُركت لتصبح يبابًا، ولم يزرع المستوطنون اليهود في النقب نصف المساحة التي كان البدو يزرعونها قبل عام ١٩٤٨ في حين تقلصت المساحات المزروعة في الجليل بنسبة الثلثين منذ عام ١٩٤٨ وعلى الرغم من أن الزراعة اليهودية تغالي في المفاخرة بمحاصيل أكبر فإن ذلك لم يتحقق إلا باستثمار رأسمال ضخم أو إفراط في استخدام موارد مياه لا يمكن تعويضها[٧٣].

إن شعار بن غوريون القائل بأن امتلاك أرض إسرائيل لن يتحقق إلا من خلال العمل في الأرض هو الآن موضع تساؤل، فقد قال بن غوريون خلال الانتداب بأن على «اليشوف» وهم المجموعة اليهودية في فلسطين ألا يعتمدوا على اليد العاملة غير اليهودية وإلا اختلفوا ما في ذلك عن حال يهود الشتات، وما لم تُقلع إسرائيل عن الاعتماد على عمل الآخرين وعلى المعونات التي تأتيها من الخارج فسيكون حتمًا عليها أن تخسر استقلالها السياسي أيضًا. واليوم تعتبر أهمية اليد العاملة غير اليهودية والتمويلات المنتظمة التي تقدمها حكومة الولايات المتحدة مقياسًا للمسافة التي ابتعدتها إسرائيل عن مثاليات اليشوف.

وتبدو مشكلة العمل واضحة وضوحًا كبيرًا في مجال الزراعة؛ إذ إن الأساس الذي تقوم عليه الزراعة في إسرائيل هي حركتا «الموشاف» و«الكيبوتز» اللتين تشكلان ٩٠٪ من إنتاج البلاد الزراعي، وتتشكل حركة الموشاف من مجموع المساهمين الصغار الذين يستفيدون من العضوية التعاونية في شراء ما يحتاجونه وفي بيع منتجاتهم، أما الكيبوتزيون

الأكثر شهرة فهم تعاونيون اشتراكيون لهم صلة وثيقة بصهيونية العمل(٧٤) وتقوم الدولة التي تدرك أهمية الزراعة في عقيدتها بتقديم دعم مالي لقطاع المزارع بشكل مكثف، ومع ذلك استخدم كل من الموشافيين والكيبوتزيين نسبة كبيرة من اليد العاملة العربية الفلسطينية لكي تحافظ على مردود اقتصادي ملائم، وقد صرح أمين حركة الموشاف منذ عشر سنوات بأنه يرى في «العدد المتزايد من اليد العاملة المأجورة بجميع أشكالها بما فيها اليد العاملة العربية المنظمة وغير المنظمة تهديداً بخطر بالغ للدولة وللموشاف(٧٥) ولم يكن هناك ما يكفي من اليد العاملة اليهودية المستعدة للعمل لقاء أجور زهيدة فاعتبر أن الحل الوحيد هو «إدخال آليات جديدة مناسبة» إلا أن الزيادة في حجم الآليات المدخلة خلق أزمة للموشافيين فمع حلول ١٩٨٧ كانت إسرائيل تعاني من «أزمة في المزارع بلغت من التعقيد والضخامة بحيث تلفت نظر أي كان(٧٦)، وفي عام ١٩٨٧ فاقت ديون الموشاف التي بلغت ٢,١ بليون دولار قيمتها الإنتاجية السنوية التي بلغت ١,١ بليون دولار ومن المحتمل أن ينقص عدد مزارع الموشاف خلال العقد القادم من ٤٢٠ (والتي تؤمن معيشة ٢٧ ألف عائلة إلى ١٠٠ فقط(٧٧)، وحتى لو حدث ذلك فمن المرجح أن يعتمد من تبقى منهم على اليد العاملة الفلسطينية الرخيصة.

وفي عام ١٩٣٥ حذر بن غوريون الذي كان يحاول إقناع اليهود بأهمية توسع اليشوف باتجاه الجليل والنقيب من مغبة ما قد يحدث للأمة التي ليس لها بنية تحتية اجتماعية واقتصادية راسخة في الأرياف.

> *«يعيد التاريخ العالم إلى أذهاننا مثلاً يجب أن نتخذه عبرة لها.. هانيبعل... كان أحد أعظم القادة العسكريين في جميع الأزمنة... ونهض في وجهه جيش روماني عظيم يفوق تعداده جيش هانيبعل فدحرهم المرة بعد المرة.*
>
> *إلا أنه في نهاية المطاف لم تجده بطولته ولا عبقريته العسكرية والسياسية نفعًا لأن قرطاجة كانت مدينة -دولة في حين كانت روما قرية- دولة، وفي الصراع المستميت الذي نشب بين أهل المدينة وأهل القرية كان أهل القرية منتصرين... وتحطمت بطولات هانيبعل على يد الحرب الضروس التي شنها الفلاحون الرومان إذ لم تفلّ عزيمة هؤلاء الفلاحين نتيجة الهزائم المتتابعة التي لحقت بهم لأنهم كانوا مرتبطين بتراب أراضيهم ومتعلقين بها، وقد تغلبوا على قرطاجة ومحوها من على وجه الأرض دون أن يتركوا لها أثراً»(٧٨).*

ولا ريب في أن بن غوريون كان يفكر في خلق قرية -دولة ولكن من الصعب إغفال الحقيقة القائمة اليوم للمدينة -الدولة اليهودية وللقرية- الدولة العربية فهل كان محقًا في تأويله للتاريخ وإن كان على حق فهل لتأويله صلة بإسرائيل المعاصرة؟ إن هذا السؤال مؤلم بالنسبة لصهيونيّ العمل فلو كان بن غوريون مازال على قيد الحياة لشهد تدهور الاستيطان اليهودي وانتشار التواجد الفلسطيني في أرض إسرائيل -بنموه السكاني ومجتمعه القائم على أساس القرية والدور الذي يلعبه في العمل الزراعي -ولرأى في ذلك تهديدًا بالغ الخطورة لأمن الدولة اليهودية، وكما يقول الجنرال هاركابي في كتابه: «إن تخلف المجتمعات العربية هو بالضبط ما يمنحهم القدرة على التحمل لأن أحد أوجه التخلف هو لا مركزية المجتمع -بحيث يشبه عددًا كبيرًا جدًا من الخلايا التي لا تندمج فيما بينها اندماجًا قويًا[٧٩].

رؤية في طريق التلاشي

إن إسرائيل -على عكس مجموعات الشتات- هي أكثر من مجموع عدد سكانها فهي رمز للهوية اليهودية الجماعية واليوم تواجه هذه الهوية، التي هي أقرب ما يمكن للفكرة المثالية التي يحملها صهاينة العمل في اليشوف عام ١٩٤٨، مأزقًا. فمتطلبات الدولة والصراع ضد الشعب الأصلي في فلسطين يتناقضان والقيم الأخلاقية التي يتوقعها يهود العالم إذ يجب على إسرائيل بشكل ما أن تحافظ على كونها رمزًا للبعد الروحي ويقول شلومو أفنيري في خاتمة كتابه صنع اليهودية الحديثة «إذا ما أصبحت إسرائيل مجرد صورة مطابقة لحياة الشتات وإذا ما أصبحت مثلاً مجرد مجتمع استهلاكي آخر ستفقد عندها تمثيلَها الفريد ليهود العالم»[٨٠].

ويكمن الخطر هنا، كما يتضح من انتخابات ١٩٨٨ في أن البعد الروحي يدفع بإسرائيل باتجاه الأتوقراطية (حكم رجال الذين) وقد اقترحت الصهيونية الجديدة مخرجًا إلا أنه أثار اضطرابًا عميقًا في نفوس الصهانية المتمسكين بالأفكار القديمة، سواء كانت هذه الأفكار العتيقة نابعة من منشأ ديني أو علماني فإن اعراض هؤلاء يقوم بشكل أساسي على أسس أخلاقية فهم يعتقدون بأن الصهيونية الجديدة تدمر الديمقراطية والمساواة واحترم جميع بني البشر من يهود وغيرهم.

وفي الوقت الذي تتبع فيه الصهيونية الجديدة خطى كوك وجابوتنسكي تستند حركة السلام التي نشأت في السبعينيات إلى الزعماء الروحيين مثل آحاد هاعام وإسحق ايبشتاين في بداية هذا القرن وكذلك من حاملي الجنسية المزدوجة مثل يهودا ماغنس ومارتن بوبر خلال فترة الانتداب. ويعرّف يهودا ماغنس رئيس الجامعة العبرية الموقف الأخلاقي للصهيونية الروحية بعد مذبحة الخليل عام ١٩٢٩ كالتالي: «ما هي الصهيونية وماذا تعني فلسطين لنا؟ يمكنني أن أجيب عن نفسي بالكلمات ذاتها التي اعتدت استخدامها لسنوات عديدة الهجرة.. استيطان الأرض.. الحياة العبرية والثقافة العبرية. فإذا كان بإمكانكم ضمان كل هذا لي فأنا مستعد للإذعان للدولة اليهودية والأغلبية اليهودية.. إن ما أود قوله هنا هو التمييز بين سياستين: تقول أولاهما إن بإمكاننا إقامة وطن يهودي هنا عن طريق قمع طموحات العرب السياسية ومن هنا فهو وطن قائم بالضرورة على أسنة الحراب إلى مدى طويل... وتقول السياسة الأخرى إنه يمكننا إقامة وطن هنا إن كنا صادقين مع أنفسنا كديمقراطيين وكأمميين وإن سعينا بذكاء وإخلاص.. لإيجاد طريقة نحيا بها معًا ونعمل معًا.

أما بالنسبة لإشعياهو لايبوفيتز المشرف الروحي في حركة السلام فيظل البقاء المادي لإسرائيل متلازمًا مع بقائها الأخلاقي لذلك «كان اليوم الأسود الحقيقي هو اليوم السابع من حرب الأيام الستة ففي ذلك اليوم كان علينا أن نقرر في أعماق أنفسنا ما إذا خضنا حربًا دفاعية أم حرب اجتياح وقد حكمنا بأنها كانت حرب اجتياح وقد بدأ انحدار إسرائيل وسقوطها منذ ذلك اليوم».

فكرة الديمقراطية

كانت إحدى الأفكار الأساسية في الصهيونية إحياء الثقافة العبرية ويقدم برنار أفيخاي في كتابه «مأساة الصهيونية» حجة مثيرة بأن «العبرية من القدم بحيث، أن أي امرئ يتربى في ظلها دون تأثير أي لغة أخرى لا مناص له من اكتساب أساليب عتيقة في أفكاره السياسية»(٨٣) فكلمة «حيروت» التوراتية تتضمن الحرية القومية أكثر من الحرية الفردية وهذا يتعارض مع الكلمات المشتقة من اللغات الأوروبية مثل الديمقراطية وفي رأي أفيخاي

أن كلمة «حيروت» تتضمن تأثيراً على اليهود أقوى بكثير من كلمة ديمقراطية التي «تبدو وكأنها ترف إضافي ينعم به شعب حر وليست مرادفًا للحرية»[٨٤]. والديمقراطية في إسرائيل نتيجة لذلك تتوقف على أكثرية قومية يهودية وقد أشار بيريز إلى هذا التعريف بوضوح عام ١٩٨٦ عندما كان رئيسًا للوزراء في معرض مطالبته بزيادة نسبة المواليد«لأن ما يكفل الصفة اليهودية لدولة إسرائيل هو أولاً وقبل كل شيء سمعتها الديمقراطية أي ضرورة بقائها أكثرية»[٨٥] وهذا شكل قديم من أشكال صهيونية العمل، ومنذ نصف قرن مضى رفض حاييم وايزمان الفكرة القائلة بأن الديمقراطية ملائمة للفلسطينيين العرب «إنهم بدائيون جدًا ويخضعون كثيرًا للنفوذ البلشفي والتحريض الكاثوليكي بحيث لن يفهموا ماذا نجلب إليهم»[٨٦]. وفي عام ١٩٨٦ لاحظ بيريز أن التيار المناهض للديمقراطية يتمثل في الإرهابيين والسوفييت والأصوليين الإسلاميين[٨٧].

إن فكرة الأكثرية اليهودية موجودة ضمنًا حتى في موقف حركة السلام الآن، فعندما تظاهرت من أجل استيطان يجري التفاوض بشأنه في الضفة الغربية في ٢٣ يناير ١٩٨٨ كان أحد شعاراتها «نعم لبلد ديمقراطي ذي أكثرية يهودية وأقلية عربية مع مساواة في الحقوق»[٨٨] وكما أشار أفيخاي فإن فكرة الأكثرية اليهودية موجودة ضمنًا حتى في سياسات الأحزاب اليسارية العلمانية مثل المابام وحركة حقوق المواطن (المؤتلفة الآن تحت اسم ميريتس)، وإلا فسيكون من المنطقي الدعوة إلى دولة ثنائية القومية -تضم كلاً من الأمتين اليهودية والفلسطينية العربية في كل أرض إسرائيل/ فلسطين (وهو الحل المثالي عند منظمة التحرير الفلسطينية) أو ضم أحزاب غير صهيونية في الدفاع عن دولة علمانية لا تتمتع أية مجموعة عرقية في داخلها بوضع قانوني خاص[٨٩]، ويتضمن الدفاع عن حق تقرير المصير للفلسطينيين في الأراضي المحتلة أن ميريتس قلقة من أجل الحفاظ على السمة اليهودية للدولة وهي سمة سوف تضيع إذا لم يبق اليهود أكثرية.

ولم يسبق لأحد أن تحدى صحة هذه النظرة بأشد مما فعل السياسي اليميني المتطرف الحاخام مائير كاهانا عندما منع حزبه «كاخ» من انتخابات عام ١٩٨٨.

«تدعو الديمقراطية الغربية إلى حقوق سياسية متساوية لكل شعب، دون النظر إلى من

يكون سواء كان يهوديًا أو أجنبيًا، وإذا كان للعرب أن يصبحوا أكثرية فسوف يكون لهم الحق في أن يخططوا لمصير الدولة كيفما أرادوا وترى الصهيونية أن ذلك لا معنى له وهي تقول أن هذه البلاد خلقت كدولة يهودية والدولة اليهودية تعنى سلطة يهودية وأنه لن يكون مسموحًا لغير اليهود أبدًا أن يكون لهم سلطة إن هنا تناقضًا أساسيًا وهذا يفسر لماذا عندما نتكلم عن إعطاء العرب حقوقًا متساوية نكون كاذبين ومحتالين»[٩٠].

وفي نظر الدعوة المسيطرة إلى «ديمقراطية يهودية» حتى في الأحزاب اليسارية الصهيونية فليس من المفاجىء أن ٥ , ٣١٪ فقط من تلامذة المدارس العليا يعتقدون أن العرب سيكون لهم حق التصويت في حالة إلحاق المناطق المحتلة[٩١].

وإذا رجعنا إلى عام ١٩٨٤ حسب رأي أفيخاي فإن الاستفتاء بعد الاستفتاء يُظهر أن حوالي ٩٠٪ من الإسرائيليين اليهود الشبان يصفون أنفسهم بأنهم ديمقراطيون، وتشير الاستفتاءات في عامي ١٩٨٤ و١٩٨٧ إلى أن ٦٠٪ يريدون تقليص حقوق الفلسطينيين[٩٢] على كل حال، وأكثر من ذلك عارض أربعون بالمائة حق الفلسطينيين في التصويت في انتخابات الكنيست[٩٣] وسواء أيد المرء أطروحات أفيخاي أم عارضها (ويجب أن يكون هناك بعض الحذر المتعلق بالسؤال إلى أي حد من الدقة تعكس مواقف الشبان آراء ومواقف البالغين ثم هل يستمر هؤلاء الشبان في اعتناق هذه المواقف عندما يكبرون) فليس هناك غير القليل من الشكوك في فكرة أن الديمقراطية مهددة بقدر توجه الرأي العام اليهودي في اتجاه اليمين.

ولا يقتصر التهديد على حقوق العرب وحدها، بل سجلت الحرب في لبنان عام ١٩٨٢ تزايدًا جوهريًا في الاستهجان الشعبي لحرية الصحافة وللروح الانتقادية لسياسة الحكومة في الدفاع والسياسة الخارجية، ارتفع من النصف إلى ثلثي جمهور الناخبين. والأكثر من ذلك أن المؤشر يدل على أن ١٧٪ يفضلون صراحة حكومة غير ديمقراطية في حين ذكر ١٧٪ آخرون أنهم غير مكترثين[٩٤] ويشير مسحٌ جرى للبالغين عام ١٩٨٦ إلى تزايد في عدم التسامح السياسي تجاه الذين يشذون عن الإجماع القومي[٩٥]، ويتمنى ٢٤٪ من اليهود الإسرائيليين أن يحال بين العرب في إسرائيل وبين التصويت في انتخابات

الكنيست، وتمنى ٥٧٪ حرمان يهود صهيونيين من حق التصويت مثل المابام وحركة حقوق المواطن لأنهم يشجعون قيام دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة ورغب ٧٠٪ في حرمان كل اليهود غير الصهيونيين من حق التصويت لأنهم يشجعون قيام دولة فلسطينية (كاليهود الذين يؤازرون حزب راكاح واللائحة التقدمية من أجل السلام، أضف إلى ذلك أن ٦٨٪ من اليهود الذين جرت مقابلتهم أثناء المسح يعارضون لائحة انتخابية تحاول الفوز بمقاعد في الكنيست إذا «قبلت للدولة») وسيكون من شأن هذا أن ينكر على الحزبين اللذين يصوت لهما الفلسطينيون الإسرائيليون وهما حزب راكاح واللائحة التقدمية للسلام الشرعية البرلمانية ويجعل من تصويت معظم الفلسطينيين تصويتًا لا معنى له، وكشف استفتاء جرى في جامعة تل أبيب عام ١٩٨٨ أن ٤٥٪ من الناخبين يعتبرون أن البلاد «مفرطة في الديمقراطية»[٩٦].

وكانت إحدى النتائج الهامة لهذا الاستفتاء بين الإسرائيليين الشباب عام ١٩٨٧ هي أن الصحفيين وأعضاء الكنيست هم من بين أقل أفراد المجتمع تمتعًا بثقة الشبان في حين يحظى الجنود المقاتلون وضباط الجيش بأعلى درجة من الاحترام والثقة[٩٧].

وتعتبر هذه النظرة إلى الجيش سجلاً هامًا لتحول مواقف الناس على الصعيد القومي بسبب المركز الرئيسي الذي يحتله الجيش في الحياة القومية، كان الجيش يدعم تحالف العمل دعمًا كبيرًا خلال السنين الخمس والعشرين الأولى من عمر الدولة، أما في السنين التي تلت حرب عام ١٩٧٣ فقد صوتت الغالبية لصالح تجمع الليكود، ويعزو بعضهم السبب إلى عدم جاهزية حكومة العمل، وإلى قيادة شارون الملهمة[٩٨]. وانتخب ٤٥٪ من الجيش تجمع الليكود أو الأحزاب التي على يمينه مثل هاتحيا وكاخ في انتخابات عام ١٩٨٤ بينما ذهب ١٥٪ من أصوات الجيش إلى أحزاب دينية مسيحانية معطية بذلك يمين الصهيونية الجديدة ٦٠٪ من أصوات الجيش.

وفي عام ١٩٨٨ ذهب خمسون ٥٠٪ من الأصوات إلى الليكود وأحزاب اليمين كما ارتفع عدد الأصوات التي انتخبت الأحزاب الدينية[٩٩].

ازداد تغلغل الجيش في المضمار السياسي على مستوى المؤسسات منذ قيام الدولة وربما كان ذلك أمرًا محتمًا بالنسبة لبلد في حالة حرب دائمة إلا أن هذا التدخل ازداد بعد حرب ١٩٦٧ عندما وجد الجيش نفسه يحكم الأرضي المحتلة مع كل ما تقتضيه هذه المسؤولية ضمنيًا من اتخاذ القرارات السياسية حيث أطلقت يد الجيش ليتصرف بكامل الحرية في أقل مجالات الحكومة ديمقراطية، وفي عام ١٩٧٨ قام أحد رؤساء أركان الجيش للمرة الأولى وهو رفائيل إيتان بالإعلان عن آرائه الشخصية على الملأ فيما يخص الأمور العقائدية والسياسية بالإضافة إلى اعتبارات أمنية تتعلق بالأراضي المحتلة[١٠٠]. كان الجيش فيما سبق يعمل على مستوى الدولة حصرًا ولم تكن هناك أية علاقة خاصة مع أحزاب سياسية باستثناء حزب العمل (إلى حد ما) وقد وضعت فترة تولي إيتان لمنصبه حدًا لذلك إذ كان يشجع علنًا مستوطني غوش إيمونيم.

ومنذ عام ١٩٧٨ اتسع منظور نشاطات الجيش وامتد إلى مجالات عديدة في الحياة الوطنية ومع بداية الثمانينيات كان من السهل «تسمية جنرالات في الجيش يدعمون حركة العمل أو الليكود أو الأحزاب الأخرى أو ممن هم محسوبون عليها»[١٠١] وكان الموقف العقائدي الصريح للجيش يدل على ثقة متزايدة بأن مشاريعه السياسية خاصة فيما يتعلق بالأراضي قد بدأت تتخذ صفة شرعية لا ضرورة لإخفائها بعد الآن[١٠٢].

ظل الجيش راضيًا بشكل عام عن الطريقة التي تحكم بها الحكومة المدنية وأحد أسباب هذا الرضا هو وجود مؤسسة عسكرية -مدنية لها نفوذ رئيسي لا في المضمار السياسي وحسب بل في المضمار الاقتصادي كذلك. كان للحكومة نكهة عسكرية قوية مع نسبة مرتفعة من الضباط المتقاعدين ومنذ عام ١٩٦٧ وصل جميع الجنرالات (مثل إسحاق رابين وحاييم بارليف ومردخاي غوروروفائيل إيتان) إلى مناصب سياسية حساسة وكذلك الأمر بالنسبة للعمداء مثل عيزرا وايزمان وآرييل شارون[١٠٣]، وانتقل العديد من الضباط الآخرين بعد تقاعدهم من القوات إلى صناعة الأسلحة التي تستحدم ٢٥٪ من القوة العاملة ولها ١٦٪ من مجموع صادرات إسرائيل الصناعية، وحتى شيمون بيريز اذي لم يخدم في حياته في صفوف القوات المسلحة كان عنصرًا أساسيًا في المؤسسة العسكرية منذ تأسيس الدولة.

قد يخيل للمرء أن المنظومة العسكرية الصناعية لها وجهة نظر قوية فيما يتعلق بأية سياسة تطورها حكومة إسرائيلية مستقبلية تتصل بمصالحها الخاصة فقد تواجه مثلاً سياسة سلام تبادر إلى تقليص عدد الأسلحة المصنّعة معارضة قوية ليس من المنظومة العسكرية السياسية وحسب بل من الهستدروت الحريص على ألا يفقد شيئًا من فرص العمل المتاحة، وعلينا أن نتذكر هنا أن حجم الإنفاق العسكري قد ارتفع بدلاً من أن ينخفض بعد حربي عام ١٩٦٧ وعام ١٩٧٣.

إلا أن تخفيض نفقات الأسلحة هو شرط هام لأي انتعاش اقتصادي أساسي في إسرائيل إذ أن مصير ثرواتها الاقتصادية متعلق تعلقًا مباشرًا بأعباء الحرب فيها.

وخلال السنوات ما بين ١٩٥٠ - ١٩٦٦ بلغت نفقات الدفاع ٩٪ من الناتج الوطني الإجمالي السنوي الذي بلغ معدل نموه في الفترة نفسها ١٠٪ وبلغ الاستثمار ٣٢٪ من مجموع الناتج. وبين عامي ١٩٦٧ - ١٩٨٦ كان معدل نفقات الدفاع ٢٧٪ من الناتج الإجمالي الذي انخفض نموه انخفاضًا شديدًا، ومنذ عام ١٩٨٠ كان نمو الناتج الإجمالي ١,٥٪ ولم يتعد الاستثمار فيه ٢٢٪[١٠٤] ويحلول عام ١٩٨٧ تم إنفاق ٥٠٠ مليون دولار على البحث والتطوير العسكري في مقابل ١٠٠ مليون دولار خصصت للتطوير المدني[١٠٥].

لعب الجيش حتى الآن بدعم من المنظومة العسكرية الصناعية دورًا رئيسيًا في إدارة الدولة إلا أنه لم يستول على دور الحكومة المنتخبة، ولكن ليس هناك أي مجال من مجالات أنشطة الدولة أكثر تعرضًا لتدخل الجيش من مسألة الإجراءات التي تتخذ بشأن الأراضي المحتلة وسكانها المتمردين كما أنه ليس من المؤكد فيما لو تدخل الجيش فعلاً أن خطوته تلك سوف تتم لاعتبارات الدفاع الاستراتيجي البحت عن الدولة أو أن تدخله هذا يجري لتحمل التبعة فيما لو انهار الإجماع الوطني حولها.

ويُبرز هذا قضية مؤلمة أخرى ذائعة في إسرائيل فمنذ عام ١٩٤٨ لم يتكمن أي حزب سياسي من تشكيل حكومة دون أن يشترك مع أحزاب أخرى في ائتلاف وهذا ناتج عن نظام التمثيل النسبي الذي يسمح لأي حزب يمكنه الحصول على ١٪ من الأصوات (ارتفعت إلى

٥ , ١٪ منذ انتخابات عام ١٩٩٢) أن يكون ممثلاً في الكنيست، ولم يفلح أي حزب في تجميع أكثر من ٣٨٪ من الأصوات وفي الوقت الذي يبدو فيه هذا مثار إعجاب كصورة للديمقراطية فقد أجبر كل إدارة على تقديم تنازلات في المسلك السياسي، وقد استنتج إيغال ألون رئيس الوزراء في أوج قوة إسرائيل عم ١٩٦٨ أن «الحكومة تضم تنوعًا هائلاً من الأراء بحيث أن كل موقف كان يلغى من الداخل، لقد كانت حكومة مشلولة»[١٠٦].

بلغ الضعف الكامنَ في كل إدارة ذروته عام ١٩٨٤ عندما لم يتمكن حزب العمل أو حزب الليكود من تشكيل حكومة دون تقديم تنازلات كبيرة في العقائد المكونة لكل منهما ومع هامش ضيق جدًا من الأغلبية في الكنيست وقد وجد المتنافسون في تلك الظروف أن من الأسهل تشكيل ائتلاف وطني يمنح سلطة مطلقة للكنيست ولكنه يؤدي إلى حكومة غير قادرة على التوصل إلى اتفاق حول كثير من الأمور، وقد أسفرت انتخابات عام ١٩٨٨ عن استقطاب أكبر ولكها لم تؤد إلى أية تحسينات في النتائج الانتخابية، واضطر الليكود وهو أكبر حزب في الكنيست إلى الدخول في مفاوضات حامية لمدة سبعة أسابيع قبل أن يتمكن من تشكيل حكومة ائتلافية جديدة.

عاد حزب العمل عام ١٩٩٢ إلى السلطة من جديد بعد صدور أكثر نتائج الانتخابات حسمًا منذ عشر سنوات وعاد إسحاق رابين إلى زعامة الحزب وقدّم للبلاد قيادة حاسمة حازمة مع أمل إجراء تسوية سلمية وإصلاح ما فسد من العلاقات الإسرائيلية الأمريكية، كانت هذه هي العوامل التي أدت إلى رجحان الكفة والانتخابات، إلا أن الناخبين صوتوا لتسوية بحسب شروط العمل لا شروط الليكود وكان هذا يتضمن شكلاً من أشكال الحكم الذاتي الذي قد يفضي إلى استقلال فلسطيني في ما لا يزيد عن ٥٠٪ من الضفة الغربية وقطاع غزة، وقد يجد الإسرائيليون والفلسطينيون بارقة أمل في هذا التطور المتواضع في المنظور المستقبلي إلا أن علينا أن نتذكر أن مثل هذا الحل لن يكون كافيًا كسلام جوهري مع الشعب الفلسطيني أو مع الدول المجاورة لإسرائيل كما تبقى قدرة حزب العمل الآن على حل المعضلات المستعصية للدولة اليهودية موضع ريبة وتساؤل.

الهوامش

١- أبا إيبان: الدبلوماسية الجديدة ص ٢٢٩ Aba Eban: Thenew diplomacy (London 1983).

٢- شلومو آفنيري: صنع صهيونية حديثة، الأصول الفكرية للدولة اليهودية. نيويورك ١٩٨١ ص ١٣.

٣- على سبيل المثال: بيريتز سمولنسكين أوموشبه ليلنبلوم اللذين غيرا من نظرتهما بعد مذابح ١٨٨١. مصدر سبق ذكره الفصلان ٥و٦.

٤- المرجع نفسه الفصل ١٣.

٥- الوصف معطى من وجهات نظر آهارون غوردون. مرجع سابق ص ١٥٣.

٦- كما قال بن غوريون نفسه في فترة إعلان بلفور «خلال العشرين سنة التالية يجب أن يكون لنا أكثرية في فلسطين» بن غوريون «من طبقة إلى شعب» (تل أبيب ١٩٣٩) ص ١٥، ذكره شاباتي تيفيث «بن غوريون والعرب الفلسطينيين: من السلام إلى الحرب» (أوكسفورد ونيويورك ١٩٨٥) ص ٤٠.

٧- شاريت، يوميات، (تل أبيب ١٩٧٠) جزء ١ ص ١١٢ ذكره سمحافلابان: الصهيونية والفلسطينيون (لندن ونيويورك ١٩٧٩) ص ١٥٤. لم يكن شاريت يشك أبدًا في «أن مصيرنا في فلسطين متوقف لا على لصيغ السياسية بل على عدد اليهود» دقائق الوكالة التنفيذية اليهودية ٢٢ نوفمبر ١٩٣٦ أورده فلابان: الصهيونية والفلسطينيون ص ١٥٤٤.

٨- يوسف غورني: الصهيونية والعرب ١٨٨٢ - ١٩٤٨ (أوكسفورد ١٩٨٧)ص٢.

٩- من وايزمان إلى فلتش ١٣ يناير ١٩٢٤، أورده فلابان «الصهيونية والفلسطينيون» ص ٧٢.

١٠- كانت كلماته موجهة إلى مؤتمر الماباي، حزب العمل، «راينهارت فيمر» الصهيونية والعرب بعد إقامة دولة إسرائيل في ألكسندر شولش (الفلسطينيون على الخط الأخضر) (لندن ١٩٨٣) ص ٤٦ .

١١- المصدر نفسه.

١٢- المصدر نفسه ملخص إحصائي إسرائيلي ١٩٨٦ (إيسا) ص ٦٣ والحقيقة أن الوقائع تبرهن على اختلاف أقل مما وصفه باشي مع منظور مستقبلي من ١ , ٤ مليون يهودي و٢ , ١ مليون فلسطيني في داخل خط هدنة ١٩٤٩ .

١٣- جيروزاليم بوست انترناشيونال ١٤ ديسمبر ١٩٨٥ .

١٤- راديو إسرائيل ١٤ مايو ١٩٨٦ في «أخبار من الداخل» ٢٠ مايو ١٩٨٦ انظر أيضًا جيروزاليم بوست ٥ مايو ١٩٨٦ .

١٥- في Gudische Rundschau، ١٩١٩ ، أوردها فلابان، «الصهيونية والفلسطينيون ص ١٢٧».

١٦- مسح قام به البروفسور ستيفن كوهن وذكره برنارد أفيخاي. «مأساة الصهيونية» نيويورك ١٩٨٥ ص ٣٥٤.

١٧- كان عشرة آلاف من هؤلاء المهاجرين من الفلاشا من أثيوبيا «أخبار من الداخل» ١٥ نوفمبر ١٩٨٥ وحوال النزوح انظر بنك إسرائيل وأرقام النزوح مذكورة في صحيفة هاأرتس٣١ مايو ١٩٨٥ ، وفي «مرآة إسرائيل» رقم ٧٣٤ .

١٨- ISA، ١٩٨٦ ص ٦٦ .

١٩- «الشرق الأوسط الدولي» ١٩ ديسمبر ١٩٨٧ .

٢٠- أرقام المعهد الوطني للتأمين. جيروزاليم بوست انترناشيونال يوليو ١٩٨٦ .

٢١- المصدر السابق.

٢٢- انظر على سبيل المثال، حاييم ساوان، «المشكلة لإسرائيل» جيروزاليم بوست انترناشيونال الأسبوع المنتهي في ١٦ أغسطس ١٩٨٦ ، بنحاس لاندوا «القضية التي لا

تريد أن تنتهي» في جيروزاليم بوست انترناشيونال . الأسبوع المنتهي في ٢٣ مايو ١٩٨٧ ، وبرنارد جوزيف «الإسرائيليون الذين تجتذبهم الحياة الرغيدة في أمريكا» في جيروزاليم بوست ٢١ سبتمبر ١٩٨٧ .

٢٣- جيروزاليم بوست انترناشيونال ٥ يوليو ١٩٨٦ .

٢٤- ابراهام شنكر، نيوأوتلوك، مارس/ إبريل ١٩٨٨ . توقع ٨٠٠,٠٠٠ ثمانمائة ألف مهاجر في نهاية القرن مبنيٌ على تقديرات إحصائية لهانوش سميث، مبنية أيضًا على مستوى الهجرة المتواتر في حدود ١٢,٠٠٠ اثني عشر ألفًا كل عام، هاأرتس ١٨ مايو ١٩٨٨ في «مرأة إسرائيل» رقم ٧٧٩، أعلن الجنرال ماتي بيليد عام ١٩٨٥ أن ٤٢٠,٠٠٠ أربعمائة وعشرين ألف يهودي قد غادروا سرائيل حتى الآن. حداشوت، ٣ ديسمبر ١٩٨٥ ، في «مرآة إسرائيل» رقم ٧٤٥ .

٢٥- جيروزاليم بوست ٢٧ ديسمبر ١٩٨٦ ، وفقًا المجلس الهجرة، ٢٧٪ من طلاب المدارس العليا يفكرون في الهجرة و ١٥٪ أخرون قالوا بأنهم سيكونون مسرورين إذا غادرت عائلاتهم إسرائيل، هاأرتس ١٨ مايو ١٩٨٨ ، في «مرآة إسرائيل» رقم ٧٧٩ .

٢٦- افرايم ياعار «النزوح ظاهرة طبيعية» نيوأوتلوك يناير ١٩٨٨ .

٢٧- جيروزاليم بوست ٥ يوليو ١٩٨٦ .

٢٨- المصدر السابق ١٢ ديسمبر ١٩٨٧ .

٢٩- Rg. Isaac «إسرائيل المنقسمة : سياسات إيديولوجية في الدولة اليهودية» (بلتيمور ١٩٧٦) ص ١٥٢ .

٣٠- بروتوكولات اللجنة التنفيذية للهستدوروت، تل أبيب، ٥ سبتمبر ١٩٢٩ مذكور في «تيفيت»، بن غوريون والعرب الفلسطينيين»، ص ٨٤.

٣١- يائيل لوتان «الانقسام الوطني في إسرائيل» : وفي عام هامشمار ١٠ أكتوبر ١٩٨٦ وقد ترجم في المركز العالي للسلاح بالشرق الأوسط «ملخصات الصحافة الإسرائيلية»رقم ٤٩ .

٣٢- أرنون سوفر «الديمغرافيا وأثر الهجرة الروسية بحلول سنة ٢٠٠٠» في «جامعة

حيفانيوز» مارس ١٩٩١، وفي اتصال مثلاً شخصي مؤرخ في١٧ يوليو ١٩٩٢.

٣٣- أنظر مثلاً جيروزاليم بوست ٧ مارس و١٦ مايو ١٩٩٢.

٣٤- جيروزاليم بوست ٧ مارس ١٩٩٢.

٣٥- في سنوات ١٩٨٩، ١٩٩٠ دخل إلى الولايات المتحدة ١١٠,٠٠٠ مئة وعشرة آلاف يهودي سوفياتي كلاجئين شرعيين وهو الحد الأقصى الذي سمحت به حكومة الولايات المتحدة في «الكوتة الأمريكية». وكانت كوتة ١٩٩٢ تعادل ٥٣,٠٠٠ يهودي. وكذلك عندما دخل ٦٢٠٠ يهودي من روسيا إلى إسرائيل في يناير ١٩٩٢ ذهب منهم ما لايقل عن ٤٣٠٠ إلى الولايات التحدة. انظر جيرواليم بوست ١٨ يناير، ٢٢ فبراير و٧ مارس ١٩٩٢.

٣٦- جيروزاليم بوست، ١٤ مارس و١٦ مايو ١٩٩٢ ميدل ايست، ٢٢ أغسطس ١٩٩٢.

٣٧- معهد Tazpit للبحث في مسح لعينة من ٨٠٩ مهاجرين سوفييت وصلوا منذ عام ١٩٨٩ يشير إلى أن ٢٩٪ منهم يأملون أن يعيشوا في مكان آخر خلال خمس سنوات. ميدل ايست انترناشيونال، ٢١ أغسطس ١٩٩٢.

٣٨- في خريف ١٩٨٨ فاق عدد الفلسطينيين عدد اليهود تحت سن الثماني سنوات وكان ٦٣٠,٠٠٠ مقابل ٥٩٠,٠٠٠، التايمز ١٩ أكتوبر ١٩٨٨.

٣٩- هذا يؤكد أن التنبؤ في Isa/ ١٩٨٦ ص ٦٣ لم تبدله الهجرة اليهودية الحديثة تبديلاً جوهريًا.

٤٠- Rhuven Ahlberg «الواقع ضد إسرائيل الكبري» جيروزاليم بوست ٢٦ فبراير ٣ مارس ١٩٨٤ في إسرائيل فقط معدل المواليد أعلى من معدل تعويض لنقص. المرجع نفسه الأسبوع المنتهي في ١٤ ديسمبر ١٩٨٥.

٤١- المصدر نفسه الأسبوع المنتهي في ٧ نوفمبر ١٩٨٧.

٤٢- تتنبأ بعض التقديرات بتراجع تدريجي، من ٢٠ - ٢٥٪ في نهاية القرن. المرجع نفسه

١٧ -٢٤ يونيو ١٩٨٤ .

٤٣- الغارديان ٢٤ أكتوبر ١٩٨٧ .

٤٤- ج . شيفر «المستقبل الملتبس للعلاقات الأمريكية اليهودية -الإسرائيلية» جيروزاليم كوارترلي رقم ٣٢ صيف ١٩٨٤ ص ٧٠ . يتزايد الزواج المختلط بين حوالي ٢٥ - ٣٠٪ من الشباب اليهود الذين يتزوجون ن غير اليهود «جيروزاليم بوست ٣١ أكتوبر ١٩٨٧ وإذا أخذنا في الاعتبار أن بعض اليهود لا يتزوجون فإن نسبة الزواج المختلط بين الذين يتزوجون هي ٤٥ بالمئة واليهود «المفقودون» بفعل الزواج المختلط يجري تعويضهم عادة بفضل أولئك الأجانب الذين يعتقون اليهودية بسبب الزواج لكن هؤلاء هبط عددهم من ٤٤٪ في بداية السبعينيات إلى مجرد ١٢٪ منذ ١٩٨٠ المرجع نفسه .

٤٥- تقرير للدكتور دونالد فيلدشتاين إلى المؤتمر الأمريكي اليهودي ونشر في جيروزاليم بوست ٨- ١٤ إبريل ١٩٨٤ .

٤٦- ديفيد روزنبرغ The Uja's Optimisicfundraisers المرجع السابق فبراير ١٩٨٧ .

٤٧- شيفر . المستقبل الملتبس في علاقات اليهود الإسرائيليين الأمريكيين . ص ٦٨ - ٧٨ انظر أيضًا «الغارديان» ٢٤ ديسمبر ١٩٨٧ التي نشرت استفتاء في صيف ١٩٨٧ يظهر أن ٣٦٪ من اليهود الأمريكيين «يهتمون اهتمامًا عميقًا» بأمر إسرائيل وأن ١٥٪ قد تساقطوا منذ ١٩٨٣ .

٤٨- حتى قبل الانتفاضة كانت أكثرية أساسية من اليهود الأمريكيين تعتبر النقد العلني لحكومة إسرائيل مقبولاً وأن مشاعر الذين هم في سن أدنى من الأربعين تكون أقل تعلقًا ممن هم أكبر سنًا . إن الانحدار خفيف ولكنه واقعي . ووفقًا لاستفتاء جرى ١٩٨٣ يشعر خمسون بالمئة تقريبًا من اليهود الأمريكيين بالانزعاج من سياسات الحكومة الإسرائيلية «شيفر» المستقبل الملتبس . . » ص٧٧ .

٤٩- قارن س . م . كوهن ، «مواقف الأمريكيين اليهود حيال إسرائيل والإسرائيلين» نيويورك سبتمبر ١٩٨٣ » «ذكره شيفر Sheffer» المستقبل الملتبس . ص ٧٩ مع ألكس

برومر «عقل لناخب اليهودي وقلبه» الغارديان ١٣ أبريل.

٥٠- شيفر «المستقبل الملتبس. .» ص ٨٠.

٥١- انظر مثلاً النتائج التي وصل إليها البروفسور ستيفن. م. كوهن في سنة ١٩٨٦ ملخصة في جيروزاليم بوست انتر. الأسبوع المنتهي في ٩مايو ١٩٨٧.

٥٢- روزنبرغ «TheUja's Opcimisicfundraisers».

٥٣- انظر حول هذه المسألة كتابين متناقضين واحد كتبه إسرائيلي مناهض للصهيونية، هو آكيفا أورت «الدولة غير اليهودية» (لندن ١٩٨٥) وثان كتبه صهيوني هو نورمان زوكر الأزمة القادمة للإيمان الخاص الإسرائيلي والسياسة العامة (كامبريدج، ماساشوسشس ١٩٧٣).

٥٤- فشل التعديل عام ١٩٨٦ بـ٦١ صوتًا مقابل ٤٧ وكان قد فشل في ١٩٨٥بـ٦٢ مقابل ٥١ وفي الكنيست السابق ١٩٨١- ١٩٤ فشل بهامش أقل بكثير ٥٨ مقابل ٥٤ جيروزاليم كواترلي رقم ٣٧، ١٩٨٦ص ١٣٤.

٥٥- جيروزاليم بوست١٩ ديسمبر ١٩٨٧.

٥٦- من أجل المزيد عن الحاخام كوك، انظر أفنيري «صنع صهيونية حديث» الفصل ١٦ ويهودا سبرنزاك «نموذج جبل الجليد في التطرف السياسي» زوفي ديفيد نيومان «تأثير غوش إيمونيم (بكنهام ١٩٨٥) ص ٢٧/ ٢٨.

٥٧- في «الحرب» في آرثر هيرنزبرغ «الفكرة الصهيونية» نيويورك ١٩٦٩ ذكرها افنيري، «صنع صهيونية حديثة».

٥٨- ز. ي. كوك «بين الشعب وأرضه» (القدس ١٩٨٣) ص ١٠ ذكره يهوشفاط هاركابي في «قرارات إسرائيل المصيرية» (لندن ١٩٨٨).

٥٩- سبرنزاك «نموذج جبل الجليد. .» ص ٣٧.

٦٠- برنار أفيخاي: «مأساة الصهيونية» الثورة والديمقراطية في أرض إسرائيل (نيويورك

١٩٨٥) ص ٢٥٠ .

٦١- الموضوع الأساسي في مقالة سبرنزاك .

٦٢- «سفر التثنية» الجزء الأول ٨ ومن أجل مناقشة كاملة لوعد الرب انظر G. Rowley «أرض إسرائيل، مقاربة تعيد البناء»، وفي نيومان: أثر غوش إيمونيم .

٦٣- اعتمدت على شلومو أفنيري في وصفه للأرض القديمة الجديدة في «صنع صهيونية حديثة» ص ٩٩ .

٦٤- رسائل (ايفروت) تل أبيب، ١٩٧١ - ٤ جزء ١ ص٧١، ذكره «تيفيث» بن غوريون والفلسطينيون العرب ص٥ .

٦٥- عمدة آراء، جيروزاليم بوست انتر. ١٥- ٢١ يناير ١٩٨٤ .

٦٦- انظر «أخبار من الداخل» أول نوفمبر ١٩٨٥ يعدد مدن التطوير ومعظمها يشكو من نسبة عالية من البطالة. وخلال سنوات الثمانينيات كان هناك نقص قدره ١٥,٠٠ من بئر السبع وديمونا وجميع مدن التطوير في الجليل تواجه الركود، وفي ١٩٨٧ ازداد السكان الفلسطينيون في الجليل بمقدار ١٩,٠٠ في حين أنه في السنة ذاتها غادره ٢٥٠٠ يهودي «Koterel Rashil» ٣ فبراير ١٩٨٨، في «موجز الصحافة الإسرائيلية» رقم ٥٨ .

٦٧- جيروزاليم بوست الأسبوع المنتهي في ٢٩ أغسطس ١٩٨٧ .

٦٨- بنفينيستي «تقرير ١٩٨٦» ص ٥١ .

٦٩- المصدر السابق ص ٥٢ .

٧٠- المصدر السابق ص ٥٦ .

٧١- بينفينيستي «تقرير ١٩٨٧» ص٦١ .

٧٢- ثلاث مقالات هامة كتبها مويس مالتيل تبين بالتفاصيل مدى انحسار وتدني مستوى البيئة هي عقم أراضي الجليل وجبل اليهودية وتصحر النقب القاحل وتحول السهل الساحلي إلى غاية إسمنتية، في «التقرير السياسي عن إسرائيل وفلسطين» أرقام ١٥٥ ،

١٥٦ ، ١٦١ من يناير ومارس ونوفمبر ١٩٩٠ بالتتابع .

٧٣- من أجل الوصف انظر وليام فرانكل، «إسرائيلي كما تُرى» لندن ١٩٨٠ ص١٧٢ - ٨٣ .

٧٤- المصدر نفسه ١٨١ .

٧٥- توماس ل فريدمان «ورطة إسرائيل في مشاكل المزارع» نيويورك تايمز الأحد ١٣ سبتمبر ١٩٨٧ ، الكيبوتزيم أنئذ كانوا يخاطرون إلى حد كبير فاستطاعوا أن يمتصوا قوة العمل بفضل بناء مصانع .

٧٦- المراجع نفسه .

٧٧- ديفيد بن غوريون «عملُنا وإدارتنا» ؛ في ياكوف بيكر Mishnaltoshel David Ben Gurion تل أبيب ١٩٥٨ ج٢ ص ٥٢٥ - ٢٦ ، ذكره أفنيري ، صُنع صهيونية حديثة . ص٢٠٢ .

٧٨- هاركابي «قرارات إسرائيل المصرية» ص ٦٣ .

٧٩- أفنيري «صنع صهيونية حديثة» ص٢٢٣ .

٨٠- ماغنس «مثل جميع الأمم» (بامفلت، القدس ١٩٣٠) ذكره فلابان «الصهيونية والفلسطينيون» ص ٩٧٥ .

٨١- حكم ليبوفتز الخاص، عال هامشمار ١٣ فبراير ١٩٨٣ في «المرآة الإسرائيلية» رقم ٦٣٦ .

٨٢- أفيخاي «مأساة الصهيونية» ص٣٠٣ .

٨٣- المراجع السابق ص ٣٠٥ .

٨٤- راديو سرائيل ١٤ مايو ١٩٨٦ ، في «أخبار من الداخل» ٢٠ مايو ١٩٨٦ .

٨٥- من وايزمان إلى أينشتاين ٣٠ نوفمبر ١٩٢٩ ذكره فلابان «الصهيونية والفسطينيون»ص٧١ .

٨٦- عندما سئل بيريز في أوائل عام ١٩٨٦ لماذا لم تجر انتخابات في الأراضي المحتلة، أجاب بأن الانتخابات غير ممكنة يسبب أعمال التخريب المحتملة التي يمكن أن يقوم بها الإرهابيون. جاء ذلك في جواب على سؤال وجه إليه في شاتام هاوس يوم ٢٢ يناير ١٩٨٦.

٨٧- إسرائيل وفلسطين رقم ١٤٠ فبراير - مارس ١٩٨٨.

٨٨- أفيخاي مأساة الصهيونية ص ٣٠٣.

٨٩- ذكر في ميدل ايست انترناشيونال رقم ٣٣٦ ٢١ أكتوبر ١٩٨٨.

٩٠- أفيخاي. مأساة الصهيونية ص٣٠٣.

٩١- المصدر السابق ٢٩٩.

٩٢- استفتاء لمعهد فان لير أكتوبر ١٩٨٧ أوردته جريدة هاأرتس ٢٦ أكتوبر ١٩٨٧، جيروزاليم بوست ٧ نوفمبر ١٩٨٧، ونيو أوتلوك فبراير ١٩٨٨.

٩٣- في مارس ١٩٨٢ اعتراض ٢٠٪ على حرية الصحافة وازدادت النسبة في مارس ١٩٨٣ فأصبحت ٦٥٪ وفي هذا التاريخ اعترض ٥٨٪ على انتقاد السياسة الدافاعية للحكومة والسياسة الخارجية. وجاء في بحث للدكتور مينا نسيماخ واستفتاء واهان في جريدة عال هاميشمار في ٢٠ مارس ١٩٨٣ وفي «مرأة إسرائيل» رقم ٦٤٢.

٩٤- مسحٌ نفذه الدكتور سامي سموحا، نيورأوتلوك تموز ١٩٨٦.

٩٥- الأوبزفر ١٢ يونيو ١٩٨٨.

٩٦- جيروزاليم بوست ٧ نوفمبر ١٩٨٧.

٩٧- أفيخاي «مأساة الصهيونية» ص ٢٦٥.

٩٨- المرجع السابق ص ٣٠٤. ومن أجل نتائج انتخابات ١٩٨٨ انظر الجويش كرونيكل، ١١ نوفمبر ١٩٨٨.

99- Belween Battes and Ballots, Israelimilitary in politics (Cambridge 1983) pp268f.

١٠٠- المرجع ذاته ص ٢٧٤ .

١٠١- المرجع ذاته ص ٢٧٧ .

١٠٢- ألكس ميتز «إنتاج الأسلحة في إسرائيل» جيروزاليم كوارترلي رقم ٤٢ ربيع ١٩٨٧ ص٩٤ .

١٠٣- سمحا بحيري، بنادق أم لبن وعسل، نيوأوتلوك سبتمبر/ أكتوبر ١٩٨٦ وسمحا بحيري، العسكرية والجوانب الاستعمارية في الاقتصاد الإسرائيلي منذ ١٩٦٧ نيوأوتلوك مايو/ يونيو ١٩٨٧ .

١٠٤- بحيري: بنادق أم لبن وعسل.

١٠٥- فرانكل: إسرائيل كما تلاحظ ص٢٤ .

أخطار العصرنة والأخلاقية: المرأة والدولة والعقيدة في إيران المعاصرة

آفسانة نجم آبادي

مقدمة:

هناك فترتان في التاريخ الإيراني المعاصر صيغت خلالهما شروط «مسألة المرأة» لتصبح جزءًا جوهريًا في المناخ الحديث للأفكار السياسية والاهتمامات الاجتماعية: كانت الفترة الأولى في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وفتحت الأبواب أمام عهد «العصرنة» و«التقدم»، عهد قدمت فيه الإنجازات السياسية والاجتماعية في أوروبا نموذج العصرنة والتقدم على الرغم من العداء الخفي للتدخل الأوروبي. وكانت الفكرة السائدة إجمالاً هي أنه يمكن مقاومة التدخل من خلال التحول إلى قرين لأوروبا، وللمرة الأولى ضمن هذا السياق طرحت «مسألة المرأة» والتي يقصد بها موضع المرأة في المجتمع العصري، والذي بدأ يصبح أمرًا شائكًا، وتتميز الفترة الثانية -من أواسط الستينيات إلى وقتنا الحاضر- بنبذ النموذج السابق وخلق بديل إسلامي سياسي جديد وإعادة تعريفه وقولبته[١].

مرت إيران خلال فترة الانتقال بين هذين النموذجين القويين بمرحلتين مهمتين من التغيير الاجتماعي: سنوات بناء الدولة في عهد الشاه رضا (١٩٢٦ - ١٩٤١) وسنوات التحول في عهد محمد رضا (١٩٦٣ - ١٩٧٨).

ولكي نتمكن من فهم الوضع المتبدل للمرأة في إيران خلال القرن العشرين نحتاج إلى تقصي طبيعة الأفكار التي دخلت في صياغة كل من هذين النموذجين السياسيين من جهة، وفي فترة الانتقال من جهة ثانية، لنصب اهتمامنا على نمط الدولة والمجتمع اللذين كانا في طور الإنشاء تحت حكم كل من الملوك البهلويين. تمر إيران في الفترة التي أعقبت عام ١٩٧٩ بوضع فريد دخلت فيه تجربة تحول اجتماعي هائل عن طريق ثورة جسدت قبل كل

شيء نموذجًا إسلاميًا جديدًا، فهي بذلك قد شهدت تفاعلاً ديناميكيًا بين أساليب وعناصر النموذجين معًا.

إن الطرح السابق لا ينكر وجود عناصر استمرارية بين الفترتين، ولولا وجود عناصر مهمة من الاستمرارية فعلاً ومن التقاطع والتقارب لاستحال على أي مجتمع اتخاذ مثل هذه النقلة الجبارة. ويجب أن نقول هنا تحاشيًا لجدل قد ينجم عن هذا الطرح أن تبدل صورة المرأة المثالية من «عصرية- لكن- محتشمة» في بداية هذا القرن إلى «إسلامية- لذلك- محتشمة» ضمن النموذج الحالي لم يكن ليتم فعلاً لو لم تكن هناك خطوط التقاء جوهرية على الصعيد الاجتماعي بين النموذجين فيما يتصل بالحشمة. ولكن علينا كي نفهم آلية عمل هذا الالتقاء في الخطوط أن نفرق بين النموذجين وندرس كلاً منهما على حدة.

كما أن هذا الطرح لا يفترض ضمنًا أن فترة الحكم البهلوي كانت خاوية من أية أفكار جديدة. إن هذا المقال الذي يتناول فترتي بناء الدولة والتحول سيقوم بتقصي طبيعة الأفكار والنماذج التي هيأت الخطوط العريضة لهذه الفترات من التحول. ولكن من الأهمية بمكان أن نحاول استخلاص العناصر التي أثبتت فعاليتها في تشكل تجربة المجتمع الإيراني، وعزلها عن بقية مجموع التعقيدات في التغير الاجتماعي في كل فترة.

ظهر خلال العقد الماضي عدد يتزايد باستمرار من الكتابات والأبحاث حول المرأة في الشرق الأوسط. وقد خلقت المشاركة الجماهيرية للمرأة في الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، ومكان «الصدارة» الذي احتلته «مسألة المرأة» في السياسة الإسلامية الجديدة والانتشار العام للدراسات حول المرأة، فيضًا من الأفكار الجديدة ساعد على استقطاب مثل هذا الاهتمام. وقد شاع ضمن هذا السياق وجود تقويمات متناقضة بشأن التغيرات في مكانة المرأة في الشرق الأوسط.

في حالة إيران، تستشهد المصادر الموالية للبهلويين بالتشريعات التي صدرت إبان حكم الملكين البهلويين والتي دعمت مساهمة المرأة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية في البلاد. وتشير هذه المصادر إلى تزايد مشاركة المرأة في القوة العاملة وإلى ارتفاع نسبة

محو الأمية والدور الأكبر الذي تلعبه النساء اللواتي تلقين تعليمًا عاليًا أو عملن في مهن وظيفية. كما تشير إلى الاندماج الأكبر للنساء في الحياة الاجتماعية والذي تشهد عليه خطوة الشاه في منح النساء حق الاقتراع في عام ١٩٦٣ وكذلك انتخاب النساء في (المجلس) وإلى (مجلس الشيوخ) وتعيينهن قاضيات وأعضاء في مجلس الوزراء. وتشير هذه المصادر أيضًا إلى التشريع الخاص بإصلاح الأسرة في الستينيات والسبعينيات الذي عدل القوانين القائمة لصالح المرأة[٢]. كما تشير إلى تعيين أول وزير دولة لشؤون المرأة في عام ١٧٨٦[٣]، وتطلق على الثامن من يناير عام ١٩٣٦ (وهو اليوم الذي سن فيه الشاه رضا قانونًا يلزم النساء بخلع الحجاب في جميع الأماكن العامة) يوم تحرير المرأة في إيران، وتعلنه عيدًا للمرأة[٤].

ويؤكد ناقدو البهلويين العلمانيون على الطبيعة المحدودة لهذه الإصلاحات وعلى استمرار عدم المساواة بين المرأة والرجل في الأمور القانونية والاقتصادية والاجتماعية في عهد البهلويين. ويطرح هؤلاء النقاد أن هذه الإصلاحات كانت إصلاحات تجميلية أكثر منها جوهرية حقيقية وأن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية العامة تحت حكم البهلويين عمقت من اضطهاد المرأة في إيران باستثناء حفنة قليلة من نساء الطبقة العليا، وهم يتفقون مع الناقدين الإسلاميين في اهتمامهم العميق «بالفساد الأخلاقي» للمرأة والترويج لصورة المرأة كسلعة جسدية في إيران إبان الحكم البهلوي[٥].

ويعتبر النقاد الإسلاميون للنظام القديم التغيرات التي تمت تحت الحكم البهلوي تغيرات غير مرغوب بها على الإطلاق وأنها مسؤولة عن الفساد الأخلاقي وعن إخضاع مجتمع إسلامي لقوى استعمارية جديدة. وهم يشيرون إلى الثامن من يناير ١٩٣٦ على أنه عار وخزي ورمز لاعتداء الثقافة الغربية الفاسد على القيم الرسلامية نجم عنه تفويض دعائم الأخلاقيات العامة[٦].

ولا يخلو الأمر كذلك في حال الكتاب المعارضين للنظام الإسلامي في إيران ما بعد الثورة من توفر الأدلة الموثقة التي تساند رأيهم بأن النظام قام بهجوم كاسح على حقوق المرأة. فالحجاب الذي أصبح أمرًا إلزاميًا، ومنع النساء من دخول السلك القضائي،

والفصل بين الجنسين في وسائل النقل وفي الرياضة والعديد من الأماكن العامة وسن قوانين تعيد التمييز في معاملة النساء والرجال، أدى جميعه إلى استنتاجات مثل: «خلقت الجمهورية الإسلامية في إيران درجتين من المواطنين: الرجل. . .، والمرأة» وأن النساء أصبحن مواطنات من درجة ثانية «ليس لهن مكان في الساحة العامة ولا ضمان في بيوتهن»[٧].

ويحتج مؤيدو الجمهورية الإسلامية بأن ما يسمى مساواة في الحقوق في المجتمعات الغربية ليس بالفعل إلا تشابهًا في الحقوق وأن سعي النساء للحصول على حقوق مماثلة هو أمر غير أخلاقي وغير عادل ويعارض الإرادة الإلهية والطبيعة التي فطرت عليها المرأة في تكوينها. فالنساء والرجال -في رأي هؤلاء المؤيدين- خلقوا بتكوين مختلف وهناك أدوار ووظائف مختلفة تناسب كلاً من الجنسين في حياتهم الاجتماعية والشخصية[٨]. وتعتبر المساواة بين الجنسين في ضوء هذه الاختلافات، أمرًا غير عادل. والأهم من ذلك، يشير المؤيدون للجمهورية الإسلامية إلى الأدوار التي وجدت فيها المرأة هوية جديدة في ظل النظام الإسلامي؛ فالنظام الإسلامي عندما ينقي المناخ الاجتماعي من الممارسات الفاسدة القديمة يمكّن غالبية النساء الإيرانيات وللمرة الأولى في حياتهن من إيجاد نشاط اجتماعي مفيد دون أن تحط المرأة من قدر نفسها بالتعرض للممارسات غير الإسلامية.

من الواضح أن هذه التقييمات جميعها تنطلق، صراحةً أو ضمنًا، من مجموعة أفكار تتعلق بما هو مستحسن بالنسبة للمجتمع الإيراني عامة وللمرأة خاصة. قد يستند تعريف هذا الاستحسان إلى المثل العليا للتقدم أو إلى شروط الحضارة أو إلى احتياجات الدولة العصرية وواجبات المواطن العصري، أو إلى القوانين الموضوعية للتطور التاريخي أو إلى الامتثال المتناغم للحكمة الإلهية. ومنذ أواسط القرن التاسع عشر كانت «مسألة المرأة» قضية جوهرية في أفكار التقدم والحضارة والمسيرة التطورية للتاريخ، وفي فكرة «الانتشاء بالغرب» أو الفكرة النقيضة لها السائدة حاليًا وهي «استئصال الغرب».

وبالمثل فقد تم تعريف مصطلحات وشروط «مسألة المرأة» وأعيد تعريفها تبعًا لهذه الأفكار، وأصبحت «المرأة التقليدية» في التعريفات الأولى خلال أواسط القرن التاسع عشر هي المثال الصارخ للتخلف، وعليه فقد تم تعريف النقلة إلى «العصرنة» على أنها تعليم هذه المخلوقة المتخلفة وخلع الحجاب عنها. ولكن في السبعينيات أصبحت هذه «المخلوقة نفسها -والتي أطلق عليها لقب «المفرطة في تقليد الغرب»- هي بؤرة كل الشرور الاجتماعية قاطبة، وقد انفصل هذا التحول بفترة زمنية قامت فيها الدولة العصرية بوضع يدها على «مسألة المرأة» بكل ما تضمه من زوايا أخرى عديدة اجتماعية، وألحقتها بمشروع الدولة لدفع إيران نحو عصر «الحضارة العظمى». ومن جهة أخرى ضمّنت المعارضة المضادة لدولة البهلويين -العلمانية منها والإسلامية- هذه المسألة في برامجها المختلفة الهادفة لتحقيق التحل الثوري[٩].

تولي هذه المقالة اهتمامًا خاصًا بتخصيص الدولة البهلوية «لمسألة المرأة» ضمن قالب معين والتفاعل الدائم بين تحول الدولة وإعادة تعريف «مسألة المرأة» الذي أدى إلى النقلة النموذجية نحو السياسة الإسلامية بمفاهيمها الخاصة المتعلقة بالنساء ودورهن في دولة إسلامية ثورية.

إن أكثر سمة ملفتة للنظر في الفترة البهلوية هي إقامة دولة عصرية مركزية ومحاولات الدولة تغيير المجتمع. كانت المرحلة الأولى من الفترة البهلوية -وهي حكم الشاه رضا- فترة بناء الدولة؛ والمرحلة التي تليها في الستينيات والسبعينيات والتي تلت تعزيز الشاه محمد رضا لسلطته في الخمسينيات- كانت مرحلة اتخذت الدولة أثنائها خطوات عدوانية في إعادة قولبة البنية الاقتصادية والاجتماعية في إيران.

الشاه رضا: المواطنون خدم الدولة:

استلم الشاه رضا السلطة عن طريق انقلاب عسكري في فبراير عام ١٩٢١ وبحلول شهر ديسمبر ١٩٢٥ أنشأ مجلسًا تأسيسيًا أطاح بآخر شاه قاجاري ونصب نفسه شاهًا في سلالة حاكمة جديدة. واعتلى الشاه رضا سدة الحكم في جو من الفوضى السياسية وهبوط المعنويات، وعلى الرغم من الانتصار العسكري للقوى الدستورية على الشاه

محمد علي الذي كان يحكم حكمًا استبداديًا، وذلك في يوليو عام ١٩٠٩ فقد شهد العقد التالي خيبة أمل مريرة بالدستورية حتى أن المصلحين الإيرانيين بدأوا في العشرينيات بالحديث عن ضرورة إيجاد «ديكتاتور ثوري»[١٠].

وتعزو معظم الكتابات عجز الحكومات الدستورية الأولى (١٩٠٩- ١٩٢٠) إلى التدخل الأجنبي، وكانت هناك ضغوط أجنبية بالفعل وتهديدات عسكرية وتدخلات من روسيا وبريطانيا. إلا أن أسباب فشل التجربة الدستورية يعود إلى أكثر من مجرد الضغط الأجنبي.

ألغت الحركة الدستورية الملك كرئيس فعلي للدولة، وخلقت هيئة تشريعية قوية بأن نقلت الكثير من الامتيازات التي كانت حكرًا على الملك إلى «المجلس»، إلا أنه لم تكن لديها خطة لبناء سلطة تنفيذية فعالة. كان الملك من الناحية الرسمية يترأس الحكومة ويليه في ذلك رئيس الوزراء. ولكن بتخريب سلطة العرش القديمة لم تعد ثمة سلطة تنفيذية في البلاد. وبدت محاضر المجلس وكأنها مشاجرات لا غاية منها ولا نهاية لها، بل مجرد إضاعة للوقت لا نفع للبلاد فيه. وفي الوقت الذي كان البلد فيه يحترق، كان المجلس يلعب على أنغام برلمانات أوروبا.

وأسفرت سلسلة من أزمات مجلس الوزراء عن فوضى وتشويش في البلاد. وبدأت الأقاليم التي نفد صبرها من الحكومة المركزية بتشكيل إدارتها المحلية الخاصة. وأخيرًا بدأت تظهر حركات محلية في العديد من الأقاليم المهمة. وفي عام ١٩١٤ كتب الوزير البريطاني في تقريره السنوي لوزارة الخارجية أن الحكومة المركزية لم يعد لها أثر خارج حدود العاصمة[١١]. وأصبح ضعف الحكومة المركزية يعتبر مسؤولاً عن كل المساوئ التي تحدث. ومع أوائل العشرينيات أصبح الدستوريون البارزون دعاة لحكومة قوية[١٢]، وفي عام ١٩٢١ عبر أحد السياسيين الدستوريين المرموقين وهو (مشير الدولة) عن ذلك الرأي بقوله: «أريد دستورًا للبلاد لا بلدًا للدستور، وإذا ما تطلب خير البلاد أن أدوس على الدستور فسأفعل ذلك»[١٣].

كان الجيل الأول من الإصلاحيين الإيرانيين معجبًا بشكل رئيسي بالملكيات الدستورية في أوروبا، أما الآن فهناك جيل جديد يجد في إيطاليا وألمانيا نموذجين يجدر بإيران أن تحتذيهما: «إن أملنا الوحيد هو أن يأتي شخص كموسوليني يكسر طوق نفوذ السلطات التقليدية ويخلق رؤية عصرية وشعبًا عصريًا وأمة عصرية» ذلك ما كتبه أحد الصحفيين المرموقين في عام ١٩٢٤[١٤]. لقد تغيرت شروط الخطاب السياسي تغيرًا مفاجئًا وكبيرًا، ففي حين كان الجيل الأول من الإصلاحيين يرى أن الطريق الوحيدة للتقدم هي طريق النظام الدستوري بدأ إصلاحيو العشرينيات يرون الديمقراطية عائقًا في طريق التقدم.

ظلت البلاد نهبًا لهذا التناقض الظاهري بين الديمقراطية والتقدم خلال السنوات الخمسين التي تلت، استلم الشاه رضا السلطة في جو من التعطش لدولة مركزية قوية ولسياسات منهجية ولاستتباب الأمن والنظام، وكذلك لنظام يقوم على تقبل مشهد الجيش كأداة للتقدم فلعل الجيش ينجح حيث أخفق الإصلاحيون الإداريون والتعليميون والدستوريون المدنيون، وبكلمة أخرى تزامنت رؤية الشاه رضا للجيش كقوة مركزية لبناء البلاد مع التوجه الجديد لشريحة كاملة من رجال الدولة والمثقفين.

كانت الدولة الجديدة بالنسبة للشاه رضا تتألف قبل كل شيء من جيش عصري وقد أكد مرارًا على أن «عظمة البلاد تعتمد على قوة جيشها وتقدمه، وأن ضعف البلاد وخرابها ينجم عن عجز قواتها العسكرية وتفككها»[١٥]. ولم يكن ذلك يعني مجرد إعطاء أولوية لبناء جيش قوي («الجيش قبل وفوق كل شيء، كل شيء أولاً للجيش وأخيرًا للجيش»)[١٦]. والأهم من ذلك أن الجيش كان بالنسبة للشاه رضا نموذجًا لبناء دولة أمة، وكان مثله الأعلى هو خلق أمة من مواطنين متقيدين بالنظام مطيعين أكفاء. ويتضح رأيه هذا من خلال ملاحظاته حول أسباب نجاح أتاتورك: فالأتراك أكثر طاعة وخضوعًا وأسهل قيادة، أما الإيرانيون فلديهم طاقات أكثر إلا أنهم غير منظمين[١٧]. وكان الشاه يأمل في إدخال النظام العسكري على جميع فروع الحكومة كما كان يتخذ الجندي مثالاً للمواطن النموذجي. وقد طلب في حفل افتتاحي عام ١٩٣٣ في بنك إيران الوطني

المؤسَّس حديثًا، من موظفي البنك أن «يسلكوا مسلك الجنود» «فالجندي يهب حياته فداء لوطنه في ساحة المعركة، عليكم أن تحذوا حذوه. يجب عليكم أن تضحوا بأرواحكم من أجل رفعة بلدكم»(١٨). وإن ظهور الشاه في جميع المناسبات العامة بالزي العسكري هو رمز لأهمية الجيش في نظر الشاه رضا(١٩). وتنطوي نظرة الشاه إلى الجيش على أنه النموذج الأمثل على رغبة عارمة في خلق توحد في الصفوف وتماثل. وإن الزي الموحد للمدنيين (نساء ورجالا) كان أحد جوانب هذه الرغبة، وكذلك أمر بإلغاء الأرستقراطية التقليدية وشرط التسجيل باسم العائلة. وقد اعتُبر فرض الزي الموحد على أنه غالبًا مجرد محاكاة للباس الأوروبي، إلا أن الأمر كان أكثر جدية بالنسبة للشاه رضا، وكان إدخال الزي العسكري الموحد في الجيش إجراءً مهمًا في بناء جيش عصري قائم على التجنيد النظامي بدلاً من الخليط العشوائي من القوات البدوية والوحدات العسكرية المختلفة. وكذلك الأمر بالنسبة للزي المدني الموحد الذي لم يكن مجرد نبذ للباس التقليدي وتقليد لكل ما هو أوروبي. فهو يدل على خطوة باتجاه خلق المواطن- الجندي، هذه «الأدوات» التي ينوي الشاه أن يحقق من خلالها حلمه عن إيران: «العظام والعضلات لإعادة بناء البلد الذي سيكون هو دماغه»(٢٠). كان الشاه رضا يعتقد أن من واجب المواطن أن يخدم الدولة بل هي مزية تمنح له. كان من المتوقع عمليًا أن يسهم المواطنون في بناء مجتمع جديد بأن يصبحوا جزءًا من البيروقراطية المتنامية للدولة. وقد تم زرع شعور بالازدراء لكل من ليس داخل جهاز الدولة وكأنما العمل في الدولة هو التعبير الحقيقي الأكمل عن المواطنة الصادقة أو هو اختبار لها.

ويمكن إيجاد دور المرأة في رأي الشاه رضا ضمن هذا المشروع الأضخم من بناء الدولة. إذ كان من المفترض أن تسهم النساء -كما الرجال- في بناء المجتمع الجديد من خلال العمل الجاد والمشاركة في بناء الدولة. وقد عبر الشاه عن وجهة نظره عندما خطب في مجموعة من المعلمات والطالبات في الثامن من يناير ١٩٣٦.

«لم يكن في استطاعة النساء في هذا البلد [قبل هذا اليوم من نزع الحجاب] أن يظهرن ما لديهن من أهلية وجدارة لأنهن كن خارج المجتمع، ولم يكن بمقدورهن

المشاركة مشاركة فعلية في خدمة الوطن وفي بذل التضحيات وتقديم الخدمات. الآن بإمكانهن التمتع بمزايا المجتمع الأخرى بالإضافة إلى وظيفة الأمومة... أنا أؤمن بأن تقدم هذا الوطن وسعادته يتطلبان أن نعمل جميعًا بإخلاص، وسيكون هناك تقدم عندما يعمل موظفوا الحكومة فالوطن بحاجة للجهد والعمل... والآن، يا أخواتي وبناتي، وأنتن قد دخلتن ساحة المجتمع... عليكن أن تعلمن أن من واجبكن العمل لأجل وطنكن. إن المستقبل المزدهر في أيديكن. فأنتن تدربن جيل المستقبل. بإمكانكن أن تكن معلمات ذوات كفاءة وستسهمن في تربية شعب صالح. أنا أنتظر منكن أيتها السيدات المتعلمات أن تدركن، وأنتن على وشك الخروج إلى العالم، حقوقكن وواجباتكن، وأن تقدمن خدماتكن للوطن. عليكن أن تتمسكن بالحكمة والعمل وأن تلتزمن جانب الاقتصاد في الإنفاق وتعتدن عليه، وتتجنبن الترف والتبذير»[٢١].

لا يمكن اعتبار هذه الكلمات تشجيعًا للمرأة على الانضمام إلى القوة العاملة بسبب حاجة الاقتصاد الرأسمالي الذي ما يزال في مراحله الأولى، إلى المزيد من الأيدي العاملة كما يجادل البعض في مناقشتهم[٢٢]. فالنساء كن يلقين التشجيع للذهاب إلى الجامعات والعمل كمعلمات والانضمام إلى الوزارات التي يزداد عددها وحجمها، أي كن يشجعن على الإسهام في بناء بيروقراطية الدولة المتشكلة حديثًا لا على أن يصبحن جزءًا من قوة العمل في المصانع. إن تطوير اقتصاد سوق كهذا لم يكن أمرًا ذا بال في مشروع الشاه رضا،[٢٣] وإن ذلك يحدد المشروع أصلاً ضمن قطاعات معينة من النساء المدينيات من الطبقة العليا أو المتوسطة، كما أن الدولة الجديدة ستكون دولة عصرية تزيل كل ما يعتبر مظهرًا من مظاهر التخلف، مثل الحجاب[٢٤]. إن نموذج الدولة العصرية هو بالنتيجة نموذج أوروبي ولكن هذا تحقق لإيران عن طريق النموذج الذي اعتمدته الدولة التركية الناشئة تحت حكم أتاتورك. والحق أن الإصلاحات والأدب الإصلاحي العثماني منذ بداية القرن التاسع عسر أسهما في تزويد الإصلاحيين الإيرانيين والمثقفين لا بنموذج وحسب بل بشرعية معينة أيضًا: وذلك أن دولة إسلامية أخرى تبنت إصلاحات إدارية وعسكرية وقانونية لترسيخ أقدامها في مواجهة التدخلات الأوروبية، وقد جعل ذلك الحجة في

توافق الإصلاحات مع التعاليم الإسلامية حجة أكثر إقناعًا، ولم يكتف القاجاريون باحتذاء مثال الملوك العثمانيين في الإصلاحات، وهم الذين جاءوا قبلهم بعشرات السنين، بل لقد استعاروا الكثير من مفردات الإصلاح العثمانية وأدخلوها إلى الفارسية.

ولكن على الرغم من التأثير الكبير للنموذج التركي على الإصلاحات التي قام بها الشاه رضا، كانت هناك فوارق مهمة بين الدولتين، فالإصلاحات الإيرانية بقيت محدودة أكثر من حيث المضمون ولكنها نفذت بوحشية أشد. فالإصلاحات التي شرعت بها الدولة أو التي ساندها أفراد كان لها تاريخ أطول بكثير ومنظور أبعد وأثر تراكمي أعظم في الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر مما كان للإجراءات القليلة قصيرة الأمد والمحدودة في الإصلاحات التي جرت في إيران القاجارية. ويمكن لبعض المقارنات في التواريخ المتعلقة بحياة المرأة أن تعطي مؤشرًا على مقياس هذه الهوة الزمنية، فأول مدرسة عصرية للفتيات افتتحت في استنبول عام ١٨٥٨ بينما لم تفتح مدرسة للبنات في إيران إلا في عام ١٩٠٧. وافتتح أول معهد لتأهيل المعلمات في استنبول عام ١٨٦٣ وفي ١٩١٨ في طهران (وأطلق على كليهما اسم «دار المعلمات»). وظهرت أول مجلة للمرأة في تركيا عام ١٨٦٩، وفي إيران ١٩١١، وفازت النساء بحق القبول في الجامعات عام ١٩١٤ في استنبول ولكنهن في طهران لم يحصلن على ذلك إلا بعد عام ١٩٣٦.

وكان الأمر الآخر وربما الأكثر أهمية هو أن الدولة التركية أقيمت على أشلاء الخلافة العثمانية، ولهذا فهي تعرّف نفسها بتعارضها مع الدولة القديمة على أنها دولة علمانية وبالفعل تبقى الدولة العلمانية الوحيدة في الشرق الأوسط. وظهرت محاولة واعية لجعل القومية الإثنية والجغرافية الأساس العقائدي للجمهورية الجديدة[٢٥]. وذلك يفسر الانفصال الكامل لإصلاحات أتاتورك عن القوانين والتقاليد الإسلامية. كما كان مشروع أتاتورك يهدف إلى بناء دولة تقوم على حركة سياسية على الرغم من كونه رجلاً عسكريًا. أما الشاه رضا فوضع الجيش في قلب مشروعه واختار أن يستند إلى الإسلام كمرتكز للشرعية[٢٦]. وأثبت هذا الفرق أنه اختلاف جوهري حاسم فيما يخص التغيرات في

المكانة الاجتماعية والقانونية للمرأة في الدولتين، ففي إيران وعلى الرغم من أن العديد من المزايا التي تتمتع بها المؤسسات الدينية قد ألغيت أو تم تحديدها ضمن عملية بناء الدولة العصرية، فقد بقي الانفصال عن الإسلام أمرًا جزئيًا وغير واضح المعالم، وتم وضع قانون جزائي جديد مثلاً على نمط القوانين الأوروبية إلى حد بعيد في حين بقي القانون المدني (الذي يضم قوانين العائلة والإرث وما أشبه) قانونًا إسلاميًا.

ويجب أن نبحث عن أسباب هذا التناقض في العمليات المختلفة التي تمخضت عن هاتين الدولتين، فالدولة التركية الجديدة قامت بعد (حرب التحرير) التي تم خلالها بناء حركة سياسية وجيش مركزي بترابط وثيق بينهما. وقد قدمت القوى التابعة لرجال الدين تنازلات وسعت لدعم القوى المحتلة في حين خلقت مجموعة (الأتراك الشبان) في تلك الفترة شعورًا عامًا بتقبل المفهوم الجديد للأمة التركية الذي يستند في جزء منه إلى تعاريف لا إسلامية وولاءات لا علاقة لها بالإسلام. وعندما آن الأوان لإعلان الجمهورية التركية أصبح من الممكن ومن المشروع ومن المرغوب فيه لا إلغاء السلطنة وحسب بل الخلافة أيضًا.

أما في إيران فقد دعم قسم مهم من رجال الدين الشيعة الحركة الدستورية وعلى الرغم من فترات تباعد وخلاف مع الدستوريين العلمانيين، بقيت تلك الحركة محتفظة بشرعيتها التقليدية كصوت للشعب. وأسهم الفرق بين الإسلام الشيعي والإسلام السني في تمكين الوطنيين الإيرانيين في بداية القرن من تأسيس قوميتهم باللجوء إلى إيران ما قبل الإسلام ودمج الإسلام الشيعي الذي يفترض أن يتميز عن غيره ضمن هذه القومية مبرهنين على تفوق الإيرانيين على إخوتهم العرب والأتراك، وأصبح المذهب الشيعي يعتبر «كتأميم إيران للإسلام»(٢٧).

إن الظروف الخاصة التي أحاطت باعتلاء الشاه رضا سدة الحكم تؤكد من جديد على التحالف القلق بين القومية الإيرانية والخصوصية الشيعية، فقد وصل الشاه رضا إلى السلطة عن طريق انقلاب عسكري على عكس ما حدث مع أتاتورك، ولم تكن سلطته الجديدة راسخة الدعائم على أساس حركة اجتماعية أو طبقة اجتماعية بل على أساس بناء

جيش عصري. وفي الحين الذي كان فيه الشاه يبني الجيش من الناحية العسكرية وكذلك في كل ما يخص شرعيته كسلطة من خلال العديد من الحملات لقمع الحركات الإقليمية والتمرد القبلي، ناور الشاه بدهاء ليحتل الفراغ الناجم عن العداء والريبة بين قوتين سياسيتين رئيسيتين: الديمقراطيين العلمانيين المتعطشين لقائد عصري قوي لاستئصال النفوذ الذي يمارسه رجال الدين وإنقاذ الجماهير والبلاد، ورجال الدين الشيعة من جهة، المهدَّدين بالنفوذ المتعاظم للسياسيين وللمثقفين العلمانيين المعادين لرجال الدين، الذين كانوا قلقين أشد القلق من جراء التطورات الجارية في تركيا. وقد استغل الشاه الديمقراطيين للدفع بقوانين مثل التجنيد الإلزامي الذي كان يعارضه رجال الدين بشدة واستغل دعم الفئة الثانية وتأييدها للإطاحة بالشاه أحمد، وفي انقضاضه على الصحافة التي تُرك لها الحبل على الغارب لمدة طويلة، وفي قمعه للنقاشات السياسية[٢٨].

واجه الإصلاحيون في العهد الدستوري تحت حكم الشاه رضا معضلة: فالعديد من الإصلاحات التي يخططون لها يمكن تحقيقها ولكن ليس من خلال رؤيتهم الأصلية لنظام برلماني بل من خلال بناء دولة مشتركة متحدة لا تتحمل مبادرات من مجموعات مستقلة من المواطنين، فقد تم على سبيل المثال خلال منتصف الثلاثينات إغلاق جميع الجمعيات والصحف النسائية المستقلة وذلك في الوقت نفسه الذي شرعت فيه الدولة بتنفيذ الإصلاحات الخاصة بهذه الجمعيات نفسها مثل افتتاح مدارس للبنات وتشجيع الدراسات العليا للنساء وتوظيفهن في الجهاز البيروقراطي للدولة، وافتتاح بعض المجالات العامة أمام المشاركة النسائية والمطالبة بالتخلي عن الحجاب[٢٩]. ونحن نعرف من الكتابات التاريخية المتنوعة المتوفرة لدينا أن العديد من المصلحين والمثقفين الذكور كانوا يواجهون معضلة صعبة وحين شن الشاه رضا حملة لمدة قصيرة الأمد ينادي فيها بإلغاء الملكية وتنصيب نفسه رئيساً للجمهورية، قام العديد من المثقفين الجمهوريين بحملة مضادة لإقامة جمهورية لمنعه من الوصول إلى السلطة[٣٠]. (عندما نلقي نظرة الآن على تلك الواقعة التاريخية تبدو لنا الحكمة من هذه الحملة المضادة أمراً مثيراً للجدل بعد أن ثبت رضا خان أقدامه كديكتاتور على أية حال، ولكن شاهاً ديكتاتورياً بدلاً من رئيس جمهورية هو ديكتاتور، وسرعان ما قرر مصلحون آخرون أن معارضة الشاه هي خطوة عقيمة فاعتزلوا النشاط السياسي، إلا

أن هناك من شعر أن أية إصلاحات يمكن تحقيقها من خلال خدمة دولة متحدة ستكون أمرًا حيويًا ومهمًا لبث الروح من جديد في المجتمع الإيراني. وبالفعل فقد وازى البعض بين بناء دولة متحدة مركزية قوية وبين تجسّد الأمة الإيرانية الجديدة.

هل واجهت النساء المصلحات في الفترة نفسها معضلات مشابهة واختيارات مماثلة؟ ليس لدينا في الواقع أية كتابات تدل على مقاومة من النساء لإغلاق جمعياتهن وصحفهن، فمعظم ما كتب عن تلك الفترة يركز تركيزًا شديدًا على الاضطهاد عند مناقشة تدهور وضع المجموعات والنشاطات النسائية المستقلة تحت حكم الشاه رضا. يقول سانساريان مثلاً أن «أول وأهم سبب واضح لذلك» هو وجود حاكم مستبد لا يتورع عن استخدام القوة. وقد اشتهر الشاه رضا بعقوباته الصارمة الشديدة ضد كل من يقاوم»(٣١). ولا يسعنا هنا إلا أن نلاحظ أن هناك عددًا قليلاً جدًا من النساء اللواتي كن من بين النشيطات المطالبات بحقوق المرأة وأبدين مقاومة عند حل جمعياتهن ووقف إصدار صحفهن، والأهم من ذلك كما يوضح سانساريان أن العديدات «رحبن باهتمام النظام الجديد بقضايا المرأة، فلقد طال عملهن بمفردهن دون معين، وكان مصدر راحة كبيرة لهن أن يعملن كجزء من حكومة تملك قوة التنفيذ. . . وكانت (زندوخت شيرازي) إحدى النساء المناضلات لتحرير المرأة ممن أعجبن بالشاه رضا وحملن آمالاً كبيرة في أن يكون له إسهام في قضية المرأة، ولم تتردد العديدات من هؤلاء النساء في الانضمام إلى الإدارة الجديدة»(٣٢). من السهل جدًا أن نصرف النظر عن هؤلاء النساء ونصفهن بأنهن بورجوازيات خائنات لقضية المرأة، لقد عرفت هذه النسوة خيبة أمل مضاعفة بالدستورية. إذ لم يقتصر الأمر على أنهن وقعن تحت تأثير التيار السياسي العام الرافض للتجربة البرلمانية والذي يميل إلى «الدكتاتور الثوري» بل لقد خاب أملهن بمرارة بالدستورية، فالدستوريون قبل كل شيء رفضوا منح المرأة حق الاقتراع، ثم إنهم في الوقت الذي كانوا مستعدين فيه للانفصال عن التقاليد الإسلامية والقوانين الإسلامية في كثير جدًا من القضايا كإقامة قضاء علماني مثلاً، فإنهم عندما يتعلق الأمر بقضايا المرأة يبذلون كل ما بوسعهم للدفاع عن الدين. وعندما تمت مناقشة قضية شرعية المرأة في «المجلس» كان هناك إجماع فعلي على أن مثل هذه الجمعيات غير الإسلامية تشكل خطرًا على أخلاقيات المجتمع وتثير الفتن في صفوفه(٣٣). ويمكن لخيبة الأمل المزدوجة هذه أن تشرح لنا أسباب ازدهار الجمعيات النسائية والنشرات الخاصة بهن

بعد هزيمة الدستورية وتفكك صفوفها. ومن المحتمل أن يؤدي شعور الخيبة هذا إلى سهولة الاندفاع في البحث عن «قائد عصري» حيث فشلت الحركة العصرية.

أصبحت النتائج المتطرفة التي أسفرت عنها فترة بناء الدولة في عهد الشاه رضا والمتعلقة بإعادة تعريف شروط «مسألة المرأة» واضحة بعد أن تنازل الشاه عن عرشه في عام ١٩٤١، فلقد لقي ظهور الدولة المتحدة وتعزيز قواعدها نقيضه السياسي في مجموع التنظيمات والبرامج السياسية الحزبية. ففي فترة الهيجان السياسي الصريح والنقاشات العلنية وإعادة التنظيم السياسي ما بين عامي ١٩٤١- ١٩٥٣ انصبت السياسة الإيرانية في قالب أحاط بالبرامج السياسية الحزبية والمنظمات السياسية مثل (حزب توده) و(الحزب الديمقراطي) و(الجبهة الوطنية). ونتيجة لذلك أصبحت «مسألة المرأة» جزءًا من الطوباوية السياسية الواسعة التي تقدم حلولاً جاهزة متكاملة للتغير الاجتماعي بدلاً من أن تصبح قضية بذاتها تتناول مثلاً تعليم الإناث والقوانين العائلية كما كان الأمر أثناء الفترة الدستورية، والأهم من ذلك أن المنظمات النسائية منذ تلك الفترة أخذت تميل تجاه التحول إلى ملحقات فعلية بالأحزاب السياسية بشكل عام، وتضم تلك الخطوة تراتبًا واضحًا من الأولويات، فحالة التبعية التي ألت ليها «مسألة المرأة» ودمجها في قضية بناء الدولة تحت حكم الشاه رضا لقيت الأن صداها في خضوعها للقضايا السياسية الأعلى والتحاقها بها. كان هذا التعريف الجديد والتراتبية موضوعًا جزئيًا في هذه الفترة، إلا أنه أصبح في مرحلة تدعيم الدولة في عهد الشاه محمد رضا موضوعًا كليًا.

الشاه محمد رضا: المواطنون كمستفيدين ممتنين للدولة:

كانت هناك تغيرات هامة في سمات الدولة البهلوية في عهد الشاه محمد رضا ما إن استتب له أمر السلطة في الخمسينيات، وغالبًا ما يعتبر النظام في إيران في السنوات التي تلت عام ١٩٥٣ عهدًا أسود من القمع والاضطهاد التحديث الذي بدأنا بتقصي جوانبه، وإذا ما دققنا النظر يصبح من الواضح أن فترة ما بين ١٩٥٩ - ١٩٦٣ كانت فترة حاسمة من الناحية السياسية بالنسبة للدولة الإيرانية وكذلك لشؤون السياسة والمجتمع في إيران.

على صعيد الدولة كان هناك تغير هام في سمات حكم الشاه، وقد عبر أحد الباحثين عن هذا التغيّر بقوله إنه كان تغيراً من الملكية التقليدية إلى الدولة السلطانية(٣٤)، وقد جعلت عائدات النفط المتزايدة مثل هذه النقلة أمراً ممكناً وأتاحت للدولة أن تتحول تدريجياً إلى دولة أكثر استقلالية عن المجتمع المدني. وإذ لم تعد الملكية تعتمد على الضرائب الداخلية كعائدات أو حتى على الإنتاج الداخلي للبقاء، تقلص المستوى المحدود من المشاركة السياسية للنخبة في شؤون السياسة تقلصاً مفاجئاً وانحصر مع الوقت الجهاز السياسي المسؤول عن اتخاذ القرارات في شخص الشاه وحده(٣٥). كان هناك فروق هامة بين انتخابات المجلس في الخمسينيات مثلاً وانتخابات المجلس في أواسط الستينيات وما بعدها، ففي الخمسينيات كان مالكو الأراضي والأعيان يسيطرون على المجلس وكان بإمكانهم كسادة محليين تدبير أصوات انتخابية لمن يشعرون حيالهم بشيء من الالتزام.

وقد انفصمت هذه العروة «العضوية» انفصاماً نهائياً منذ عام ١٩٦٥ عند انتخاب المجلس الحادي والعشرين، فجميع المرشحين اختارتهم وزارة الداخلية ودقق في أمرهم ووافق عليهم الشاه ذاته، وإذا ما أراد أحدهم أن يضمن انتخابه نائباً في البرلمان فلم يعد ثمة حاجة لالتماس مساعدة مالك الأرض المحلي وتقديم الخدمات له بل أصبح الأمر يتعلق بالشاه شخصياً(٣٦). وبالمقابل كان النواب يدينون بالولاء له وحده، ولم تعد للنخبة السياسية القديمة أية علاقة بصناعة القرار. وظهرت طبقة جديدة من الأتوقراطيين الذين ليست لهم ميول سياسية معينة(٣٧)، ولم يعد الشاه بدوره يعتبر نفسه رئيساً للدولة أو حتى تجسيداً لها (كما كان يفعل والده) بل هو الدولة ذاتها(٣٨). وإن الاطلاع على ما كتبه يوضح ذلك تماماً ففي حين كان الشاه رضا يكرر استعمال عبارات مثل «أنتظر من حكومتي أن تنفذ هذا الإصلاح» كان ابنه يقول «سأنفذ هذا الإصلاح»(٣٩). وفي نهاية المطاف أصبح يرى نفسه لا صانع القرار الأوحد وحسب بل مهندس المجتمع والمصدر كلّي القدرة للخير والهبات الذي تنبع منه كل خطوات التقدم. والنقطة الأساسية هنا أنه لم يعد يكتفي بأن يرى إيران تتقدم نحو «حضارة عظيمة» بل هو يريد أن يكون هذا التقدم من صنعه وحده: «يجب ألا يحدث أمر لم نتنبأ بوقوعه أو لم نتخذ نحن القرارات الضرورية بشأنه»(٤٠). وكما يقول غوديل: «كان التحديث أمراً مفروغاً منه ولا جدال فيه»(٤١)، وقد رسم العطاء الصارم للشاه «حدود

الحرية والمبادرة والتحكم»(٤٢)، فالمجتمع سينهض تبعًا «لخطة عظمى» لا تفسح مجالاً أبدًا للآمال أو الثقة أو المبادرة- «تحكم أشد حذقًا ودهاءً من «القمع»(٤٣).

وبناء على ذلك لم يعد يُنتظر من المواطنين أن يسهموا في بناء الدولة أو أن يكونوا في خدمتها بل أن يكونوا مستفيدين ممتنين لها(٤٤)، وأصبح الولاء لشخص الشاه «صاحب العطاء العظيم» بديلاً للولاء للدولة كاختبار للمواطنة الصالحة، وتحول الشعب نفسه إلى شعب راضخ سلس القياد ملتزم بقوانين الامتنان لبعض الوقت قبل أن يصبح مقتنعًا أن «صاحب العطاء العظيم» ظالم ومن الواجب الإطاحة به.

ويتعلق التغير الهام الثاني في هذه الفترة بمصير المنظمات السياسية العلمانية مثل (الجبهة الوطنية) و(حزب توده)، اختار الشاه برنامجًا للإصلاحات الاجتماعية الاقتصادية عرف باسم (الثورة البيضاء)، وخسر حزب توده الذي كان يؤيد هذا البرنامج تأييدًا فعليًا، شرعيته السياسية كقوة معارضة. أما الجبهة الوطنية فقد فقدت جميع أسباب وجودها السياسي، إذ انهزمت عام ١٩٥٣ بالقوة، وفي عام ١٩٦٢ - ١٩٦٣ أصبحت قوة سياسية لا لزوم لها إذ أن البرنامج الإصلاحي الذي وضعه الشاه كان أشد جرأة وتطرفًا من أي طرح قدمته الجبهة الوطنية في أي يوم من الأيام، وجاءت النهاية السياسية للجبهة في تلك الفترة لا في عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩.

وكان التحول الثالث الهام ظهور السياسة الإسلامية كنموذج سياسي جديد في إيران، وهنا أيضًا جرى التقاء تيارين: تسييس قطاع هام من رجال الدين المسلمين بقيادة الخميني، وأسلمة رجال حكومة كانوا علمانيين في السابق كما يظهر في نشوء منظمات مثل حركة تحرير إيران بقيادة بازركان وفي شعبية وبروز مثقفين من أمثال علي جلال آل أحمد وعلي شريعتي(٤٥).

مرت «مسألة المرأة» بتغير هام إبان هذه التحولات، فمع نهاية السياسة العلمانية أصبحت الخطابات عن المرأة ضمن سياسة المعارضة تميل إلى النزعة الأخلاقية وأخيرًا إلى الأسلمة، وألغي الحيز المستقل الذي كانت تحتله «مسألة المرأة» في الشؤون السياسية للطبقة العليا -حيث أخذت مبادرات هامة مرارًا عديدة- إلغاءً كاملاً وحلت مبادرات الدولة محله بالأحرى مبادرات الشاه.

كانت آراء الشاه بشأن حقوق المرأة تعكس نظرته إلى طبيعة دوره: فحقوق المرأة ستصبح هبات ملكية[٤٦]، وجميع المبادرات الخاصة بالمرأة -حتى تلك المتعلقة بالأعمال الخيرية- يجب أن تحيط بها وتديرها الدولة وهي السلطة الوحيدة التي تقرر توقيت كل مبادرة، ضمن هذا السياق لا يوجد تناقض يذكر بين آراء الشاه التقليدية حول دور المرأة كما عبر عنها في كتاباته الأولى[٤٧] و ازدرائه للمرأة كما عبر عنه خلال المقابلة الأخيرة التي أجرتها معه الصحافية فالاتشي[٤٨] من جهة وبين الإصلاحات التي قام بها لأجل النساء وباسمهن من جهة أخرى، فكما هو الحال في المجتمع ككل، كان الشاه هو من يصنع النهضة ويحدد التوقيت المناسبة ويرسم الحدود.

بادى ذي بدء كانت منظمات النساء التي تشكلت في الأربعينيات وتجنبت الوقوع تحت قبضة الاضطهاد والقمع في الخمسينيات تأخذ بالذوبان تدريجيًا ضمن منظمة مركزية تحت إشراف ووصاية (أشرف بهلوي) أخت الشاه، وأسست في البداية منظمة لتنسيق النشاطات من أربع عشرة جمعية نسائية، ويعود بعض هذه الجمعات إلى أقليات دينية مثل (جمعية النساء الزردشتيات) و(جمعية النساء اليهوديات)و(جمعية النساء الأرمنيات). وتضم جمعيات أخرى خريجات المعهد الأمريكي أو قد تكون أشمل في عضويتها مثل (جمعية الدرب الجديد)[٤٩]، وخلال عامين لا أكثر كانت هذه الهيئة التنسيقية قد ذابت في هيئة تشرف عليها الدولة وهي (المجلس الأعلى لمنظمات النساء) برئاسة أشرف بهلوي، ولم يجز هذا الأمر على النساء في المنظمة: «أظن أن التشكيلات البيروقراطية بدأت تظن أنها إن جعلت سمو الأميرة أشرف، وهي امرأة ذكية وبارعة، على رأس تنظيمات النساء فإن هذه التشكيلات ستساعد التنظيمات وستضعها تحت سيطرة النظام بحيث لا تخرج الأمور من يدها»[٥٠]. ومع ازدياد المركزية وبسط الدولة يدها على جميع مجالات الحياة العامة في الستينيات انحل (المجلس الأعلى واستبدل بمنظمة واحدة هي (منظمة المرأة الإيرانية) وأبقت بعض الجمعيات القديمة على نشاطاتها بشكل غير رسمي ولكن بدلاً من أن تكون تلك الجمعيات في وضع مساواة مع جمعيات عديدة أخرى وجدت نفسها في مواجهة منظمة واحدة قوية تتمتع بميزانية كبيرة وسلطة لا يستهان بها[١٥]. وعلى الرغم من استياء الناشطات في هذه الجمعيات من فقدان استقلالية مجالاتهن المحدودة فسرعان ما تعلمن تكييف قضيتهن لتتماشى مع مبادرات الشاه، كما انضمت إلى النساء الناشطات من

الطبقة العليا في الأربعينيات والخمسينيات مجموعة جديدة من النساء -فاقتهن في العدد ثم حلت محلهن- كانت بحد ذاتها نتاجًا للتغييرات التي جرت في أواخر الخمسينيات والستينيات. فقبيل حلول الخمسينيات لم تعمل نساء الأوساط العليا في المجتمع في بيروقراطية الدولة، بل كن يكتفين بالتطوع للعمل في الأعمال والنشاطات الخيرية، .وفي نظر هؤلاء النسوة كانت نساء الطبقات الدنيا هن فقط من يعملن للحصول على مرتبات وأجور. ولكن الأمر اختلف في أواخر الستينيات، إذ بدأت شريحة بأكلمها من النساء من الطبقات العليا والمتوسطة يعلمن كمهنيات مختصات (طبيبات ومهندسات مدنيات ومعماريات وصيدلانيات وأساتذة جامعات وقاضيات) وحسب بل على مختلف مستويات الجهاز الإداري الحكومي، وأصبح للعمل المأجور احترامه[٥٢]. وجاءت زعيمات (منظمة المرأة الإيرانية) وعضواتها الفعالات من هذه الفئة الجديدة من النساء.

كان ثمة اختلافات جوهرية بين هذين الجيلين. فالجيل الأول جاء من منبت أكثر أرستقراطية وانخرط في نشاطات طوعية خيرية تمتع من جرائها بمكانة اجتماعية مرموقة، وجاءت المركزية التي فرضت على جميع نشاطات المرأة بما فيها الأعمال الخيرية وضمتها إلى (منظمة المرأة الإيرانية) وغيرهامن مؤسسات الدولة، فحرمتها من المكانة المرموقة الشخصية وجعلتها نشاطات مغفلة الهوية لمن يقوم بما واحتكرت الدولة المجد والمكانة (ومن ثم عاد الفضل كله للشاه). وعلى الرغم من أن العديد من هؤلاء النساء أصبحن شخصيات مرموقة في الأوساط العليا من الدولة وشغلن مناصب نائبات في البرلمان ووزيرات وسفيرات فقد كن غير راضيات عن حرمانهن من الشهرة الشخصية والتحكم السلطوي. كما أنهن كن ينتمين إلى جيل من الإيرانيين الأرستقراطيين له ثقافة سياسية خاصة به وكن ساخطات على فقدان كل ذلك. فهن لم يكن يتقاسمن الهوية ذاتها مع مؤسسات الدولة التي تشعر بها الطبقة السياسية الجديدة من التكنوقراطيين في الدولة وأمثالهم في (منظمة المرأة الإيرانية)، ولكن اهتمام الجيل الجديد من نساء (منظمة المرأة الإيرانية) كان منصبًا على إنجاز الأمور على أكمل وجه. فقد كن نتاج عملية نزع الصبغة السياسية عن الدولة في فترة الستينيات، وقد «ولدن» في دولة جديدة غير سياسية.

ضمن هذه المنظومة الجديدة كانت النساء «تعرف» أن عليها الاعتماد على الرعاية الملكية في إنجاز أي شيء:

«كانت إحدى المراحل القانونية تعنى دائمًا إقناع الملك -الذي كان دوره الوطني هو جوهر النظام الأبوي ورمزه، وبما أنه كان يتلقى تقارير شفهية متنظمة من الملكة والأميرة أشرف (وكلتاهما ذكيتان نشيطتان وتتمتعان بمقدرة وكفاءة) فقد كان يلم باستمرار بالرأي والمواقف الدولية وكان لديه هاجس رؤية إيران كأمة «تقدمية»، لذلك كان يكفي في بعض الأحيان أن يتضح له أهمية العرض بالنسبة للتنمية الوطنية»(٥٣).

أصبحت (منظمة المرأة الإيرانية) وسيلة هامة لعكس صورة الشاه على الصعيد الدولي كرائد لحقوق المرأة في إيران، وعلى الصعيد الداخلي كانت المنظمة تصب بعض طاقات النساء النشطات في مشاريع محلية، في حين كانت بعض النساء البارزات في نشاطات حقوق المرأة يشعرن بأنهن يحققن بعضًا من الإصلاحات عندما يعطين ملكهن الصورة التي يرغب بها.

ولكن لم يكن مسموحًا على الإطلاق النظر إلى أي إصلاح على أنه نتاج مبادرات من النساء أنفسهن، وعندما بدأت الحكومة في أوائل الستينيات مناقشة إصلاح قوانين الانتخابات، نصح بعض الأعضاء البارزين في حاشية الشاه مجموعة من النساء في (المجلس الأعلى لمنظمات المرأة) بالعدول عن ممارسة أي ضغوط أو محاولات للتأثير لصالح قضيتهن(٥٤). ولكن ما إن قرر الشاه منح المرأة حق التصويت حتى طُلب من النساء التعبير عن شدة امتنانهن بأن يشتركن في الاقتراع في الاستفتاء العام لعام ١٩٦٣، وأصبح هذا النمط من الدولة التي تحدد تفاصيل وتواتر الإصلاحات المتعلقة بالمرأة أمرًا ثابتًا مفروغًا منه. وتتذكر (دولت شاهي) مثلاً أنه حتى عام ١٩٦٣ كانت الدولتان الوحيدتان اللتان كان ممثلهما في لجنة شؤون المرأة بالأمم المتحدة رجلاً هما إيران والسعودية، وقررت الحكومة أن هذا الوضع بات محرجًا وأن من الواجب إرسال امرأة من الآن فصاعدًا(٥٥). كما تتبعت (دولت شاهي) منشأ فكرة تأسيس (منظمة المرأة الإيرانية) إلى اهتمام الأميرة أشرف بهلوي

بأن العديد من البلدان الأخرى لديها منظمات نسائية بملايين الأعضاء في حين أن إيران ليس لديها أية منظمة(٥٦). ويرجع الفضل في تعيينها كأول سفيرة امرأة (إلى الدانمارك) لإيران في عام ١٩٧٦ إلى الحكومة بأنه قد آن الأوان لتعيين سفيرة(٥٧). وذلك لا يعني أننا ننكر وجود قطاع بأكمله من النساء يعمل بكل نشاط من خلال (منظمة المرأة الإيرانية) ومن خارجها، للدفع باتجاه تحقيق إصلاحات، وينطبق ذلك إلى حد بعيد على إصلاحات قوانين الأسرة(٥٨). إلا أن العامل الذي يحدد كيف ومتى يتم إصلاح القانون لم يكن لهم عليه من سلطان، فأي إصلاح مطلوب، مهما كانت أسبابه، لا يُنظر في أمره أبدًا إذ لم يكن مدرجًا في قائمة جدول أعمال الحكومة. ففي أواسط السبعينيات مثلاً قامت إحدى النائبات وهي محامية معروفة اسمها (منوشهريان) باقتراح إلغاء شرط حصول المرأة المتزوجة على إذن من زوجها لاستصدار جواز سفر لها(٥٩). ورفضت الحكومة الاقتراح دون إبداء سبب واضح باستثناء أن الاقتراح لم يصدر عنها وأن توقيته غير مناسب، وقدمت (منوشهريان) استقالتها من منصبها، ويفاجأ المرء وهو يقرأ ذكريات العديد من هذه النساء بوجود نمط متكرر ثابت: إذ لم ترد حالة واحدة شعرت من خلالها إحداهن بأن الإصلاحات المقترحة من أجل المرأة اصطدمت بعائق التفكير التقليدي للناس في حين أنهن يشتكين دائمًا من الموقف المميز للحكومة عندما يتعلق الأمر بقضايا المرأة وأشرن إلى المنظومة على أنها العرقلة الوحيدة الأساسية في وجه إنجاز الأمور وتحقيقها.

لم تكن المعارضة وحدها ترى في التغييرات في وضع المرأة تحت حكم الشاه رمزًا خاليًا من المعنى وحسب بل كان رجال بارزون في الدولة من النظام القديم يشاطرونها في ذلك أيضًا:

> «*هذه الامتيازات التي أعطيت [للنساء]، لم يكن الأمر وكأن هذه الفئة قد شعرت بالحرمان أو انخرطت نتيجة لذلك في أي نضال للتخلص من هذا الحرمان، فلم يكن هناك أي حوار، إذ قرر الشاه على المجتمع الإيراني أن يستفيد من ترف المساواة بين الرجل والمرأة بالضبط كما تستفيد البلدان الأخرى؛ كان ذلك ترفًا بالنسبة لمجتمعنا.. ففي إيران حصلت النساء على تلك الامتيازات دون جهد يذكر وكأنها قدمت لهن على طبق من فضة.. لقد أعطيت المرأة حقوقًا أكثر من اللازم*»(٦٠).

في الفترة الواقعة بين مرحلتي بناء الدولة أي بين الثلاثينيات والسبعينيات حصلت نقلة مهمة في الدلالة الرمزية لقضية حقوق المرأة في إيران، فمكانة المرأة في المرحلة الأولى كانت تعتبر رمزًا لحداثة أمة جديدة ودولة جديدة، وفي المرحلة الثانية أصبحت رمزًا لحداثة الشاه وعطائه التقدمي للمرأة.

إضفاء الصفة الأخلاقية على مسألة المرأة ونشوء السياسة الإسلامية

تبوأت المرأة مكانة بارزة مرموقة في عقيدة الثورة الإسلامية والجمهورية الإسلامية وفي ممارساتهما كذلك، فهناك في الأدبيات الصادرة حول الإسلام وحول الموقف الإسلامي من المرأة -في المصادر المتعاطفة والمعادية على حد سواء، بما في ذلك بعض ما كتبته شخصيًا في السابق -نزعة لتحديد ماهية الإسلام تحيله إلى مجموعة محددة من العقائد مع مجموعة محددة من المراسيم بشأن المرأة، وتعزو الممارسات الحالية والعقائد في الحركات الإسلامية إلى تنفيذ هذه المذاهب(٦٢).

كانت هذه النظرة منذ البداية موضع نوعين من الانتقاد: إذا كان التيار السائد حاليًا من السياسة الإسلامية وأثره على المرأة مشتقًا من بعض المذاهب الأساسية في الإسلام فلم يسود الآن؟ ولماذا لم يطبق منذ عشرات السنين عندما كانت المجتمعات تقليدية أكثر وملتزمة بتعاليم الإسلام التزامًا أشد؟ وتقدم الملاحظات في علم الاجتماع تفسيرات غير مقنعة تمامًا بهذا الشأن تقول بأن المدنية اجتذبت ملايين الفلاحين الذين كانوا مرتبطين بأراضيهم سابقًا وجاءت بهم إلى المدن، وإن هؤلاء الوافدين الجدد هم أكثر تدينًا وتقليدية، ولذلك فثمة دافع جديد للانبعاث الديني، ولكن الحركات الإسلامية الحديثة ليست من الناحية السوسيولوجية -حركات قائمة على الشريحة الفلاحية بل هي مدينية من الطبقات المتوسطة والمتوسطة الدنيا في تركيبها. فالنسبة للنساء مثلاً نجد أكثر دعاة تطبيق الإسلام حماسًا وحمية هن من خريجات الجامعات. والمشكلة الثانية في مثل هذه النزاعات الجوهرية هي تعددية السياسة الإسلامية التي تتراوح من المواقف الأصولية إلى الإصلاحية العصرية، ويدعي كل من الأطراف المنادية بالإسلام أن إسلامه هو الإسلام الحق، وبوجود مثل هذا التنوع المختلف من «أنواع الإسلام الأساسية» كيف يمكن للمرء التوصل إلى هيمنة واحد منها على الباقي على أساس العقائد المستند إليها؟

نحن نحتاج للتغلب على هذه المشكلات إلى الاقتناع بأن ظهور هذه الحركات الإسلامية ما هو إلا ظاهرة سياسية وليس انبعاثًا دينيًا، جاء كرفض سياسي واعٍ للغرب وللنماذج السياسية التي أتى بها (سواء آكانت قومية، اشتراكية، ديمقراطية، برلمانية أو غير ذلك) وآثرت بناء نظام إسلامي بمثابة تحول عن التحديث كمشروع مركزي يهم المجتمع والسير باتجاه التطهير الأخلاقي وإعادة البناء العقيدي(٦٣).

شهدت إيران بعد عام ١٩٥٣ تدعيم أسس دولة جديدة وإعادة تنظيم سياسة المعارضة تنظيمًا جديدًا كلية، وقد أحاط هذا التنظيم الجديد أخيرًا بالتجربة الكاملة التي مرت بها البلاد خلال القرن الماضي وأعلن رفضه لها ثم نادى بالانتقال إلى نمط جديد من السياسة تكرست في نهاية المطاف في الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ -وأصبح المفهوم الجوهري في هذه السياسة الجديدة هو مفهوم «الانتشاء بالغرب» الذي روج له (جلال آل أحمد). ويهمنا هنا أن نؤكد على نقطتين؛ أولاهما أن المفهوم قد لقي قبولاً لدى جيل كامل من المتطرفين الإيرانيين الشبان في الستينيات والسبعينيات بغض النظر عنم ميولهم الإسلامية أو العلمانية، وقد قرأ كل معارض كتاب علي أحمد الذي يحمل العنوان نفسه وأعجب به(٦٤).

والنقطة الثانية هي أن هذا المفهوم والعاطفة التي يستثيرها مثل هذا التعبير القوي يعني انفصالاً كاملاً عن السياسة مهما كان نهجها، فالمفهوم لم يُطرح منذ البداية كنقد «للإفراط في التحديث» بل للمشروع بأكمله، وهو لم يعارض مجرد وجود «العطاء السلطوي» للشاه بل اعتبر تجربة البلاد من الحركة الدستورية نفسها مرورًا بتجربة الجبهة الوطنية وحزب «توده كسياسة إخضاع واستبعاد، وبكلمة أخرى أصبح هذا المفهوم نبذًا لا لسياسة الدولة البهلوية وسياسيّها وحسب بل للمعارضة ورجال الإصلاح في القرن الماضي جميعًا.

ربما لم يفلح هذا الرفض الكلي في إذكاء الخيال الشعبي والمثقف بمثل الحدة التي أفلح فيها عندما رفض صورة المرأة المفرطة في تقليد الغرب، إذ أصبحت هذه المرأة تجسيدًا لكل الشرور الاجتماعية معًا؛ فهي مستهلكة مدمنة للسلع الرأسمالية الإمبريالية الأجنبية، وهي التي تبث الثقافة الفاسدة الغربية، وتقوض النسيج الأخلاقي للمجتمع وهي مخلوق طفيلي لا علاج له على الإطلاق.

فمن هي هذه «المرأة المفرطة في تقليد الغرب»؟ إنها في أكثر صورة خام لها تأخذ شكل امرأة تضع الكثير جدًا من المساحيق على وجهها وترتدي ثيابًا «أقصر من اللازم» و«أضيق من اللازم» وتدخن في الأماكن العامة، من الواضح أن هذا الحكم هو حكم شخصي لا موضوعي فهو على الأقل يتبع ما يرتئيه الناظر، وفي حين يعتبر أحد المتعصبين إسلاميًا أية امرأة غير محجبة امرأة «مفرطة في تقليد الغرب» فقد ينحصر هذا المفهوم بالنسبة لمتطرف علماني في النساء اللواتي أصبحن يعرفن باسم «الدمى المتبرجة للنظام البهلوي»، إلا أن كلا الطرفين كانا راضيين عن شجب وإدانة «الانتشاء بالغرب» و«المرأة المفرطة في تقليده» ضمن جوقة واحدة، فما هو إذًا الخيط المشترك الذي يجمع هذا التنوع من الولاءات؟ يقول شريف ماردين في أثناء مناقشته النمط الذي أصبح شائعًا من الرجال المغالين في محاكاة الطراز الغربي في أدب أواخر القرن التاسع عشر: «إن ما يبدو انتقادًا للمغالاة في تقليد الغرب، على أعمق مستوياته ما هو إلا مجرد تحكم اجتماعي يطبق ضد من انتهك أعراف المجتمع»[٦٥] إن «الانتشاء بالغرب» كنقد اجتماعي وسياسي للمجتمع الإيراني في الستينيات كان مهتمًا أيضًا بالتحكم الاجتماعي قبل أي شيء آخر «فأعراف الجماعة» كانت تختلف بين التقليديين الإسلاميين والعلمانيين اليساريين المتطرفين. ولكن كانت هناك أرضية مشتركة فأولا -وربما كانت أهم نقطة- ثمة تقبل مشترك لشرعية الحق الذي تمتلكه الجماعة في وضع حدود السلوك الأخلاقي للفرد. ثانيًا: على الرغم من أن الحدود الفعلية كانت تختلف اختلافًا كبيرًا بين طرفي المعارضة السياسية فقد كان هناك خيط يصل بينهما ووجوده يبرر الإدانة المشتركة للمرأة المقلدة للغرب: هذا الخيط هو الحفاظ على «الحشمة» كسمة مرغوبة في المرأة، وهنا نحتاج إلى العودة إلى أول القرن العشرين لنلقي نظرة على التوتر بين «العصرية» و«الحشمة» الذي دمر المرأة الإيرانية منذ ذلك الحين.

لقد أشرت سابقًا إلى صورة المرأة ضمن الخطاب الجديد للحداثة في أول هذا القرن على أنه (عصري-لكن- محتشم)، وأصبحت هذه الازدواجية -ومازالت- مصدرًا «للانفصام» الثقافي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي للنساء الإيرانيات غير التقليديات[٦٦] . إن الحدود الفاصلة بين «العصرية» والحشمة هي بالضرورة أمر يحدده المجتمع وهو مفهوم مائع غير واضح يلقي بالمرأة نفسها في حالة من الحيرة الدائمة. ويصبح

الحد واضحًا عند تخطيه فقط ويجعل من يتخطاه منبوذًا. ولعل بضعة أمثلة توضح هذه النقطة. فلننظر مثلاً إلى مفهومي «التقليدي المفرط» و«الانحلال»، الأول يفترض نفي العصرية والثاني نفي الحشمة. فأين هو الحد الفاصل بينهما؟ فالفتاة التي لم تتزوج بعد لا يمكنها وضع أي مساحيق تجميل في العائلات التقليدية لأن ذلك فيه خروج على «أعراف الجماعة». وفي تلك الأوساط تعتبر الفتاة التي تزجج حواجبها قبل زواجها فاسدة، أما بالنسبة للبعض الآخر فإن ذلك شرط من شروط قبولها كفتاة عصرية وإلا فهي «تقليدية». وبالطبع فإن تساؤل المرء «ما هي كمية المساحيق التجميلية التي تعتبر معقولة» سيطرح مشكلة عويصة لا حل لها.

وقد طرحت مشاكل مماثلة حول «اللباس والزي». ففي أواخر الستينيات عندما أصبحت الملابس القصيرة هي الزي السائد كان الطول الدقيق للثوب يعتبر مشكلة «حدود اجتماعية»: فالثوب الأطول من اللازم يشي بهيئة غير عصرية، أما الثوب الأقصر من اللازم فهو إغواء غير مقبول، فكيف يمكن لصبية صغيرة أن تعرف كم عدد السنتمترات التي يعتبرها المجتمع مناسبة تمامًا -عصرية ولكن محتشمة- في طول ثوبها؟ وقد أصبح أمر الطول المقبول اجتماعيًا للثوب واضحًا تمامًا عندما انتُهك، إذ تم اغتصاب صبية بثوب «أقصر من اللازم» في مكان عام أمام مجموعة من المتفرجين الذين أجمعوا على أنها كانت «تستحق» ما حدث.

ربما كان أشد المجالات خطورة هي العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة. فامرأة مثل «فوروغ فروخزاد» التي لم تتجرأ على انتهاك الحدود المشروعة اجتماعيًا للعلاقات الجنسية بين المرأة والرجل وحسب بل على التغني بذلك علانية في أشعارها، أصبحت امرأة منبوذة اجتماعيًا حتى بين المثقفين الإيرانيين المتنورين في عصرها، وبقي الأمر كذلك إلى أن توفيت وأصبحت هذه الخطايا جزءًا من الماضي ولم تبق حية إلا في أشعارها، عندها فقط أصبح من الممكن الاحتفاء بها كشاعرة عظيمة.

إلا أن مثل هذا الانشقاق عن فكرة استحسان تحكم الجماعة بالسلوك الأخلاقي للفرد يبقى على الحدود الهامشية الثقافية للحياة الاجتماعية في إيران. ولم تطرح نقاشات بالفعل

تتناول المشكلات التي تواجهها بعض النساء على أنها مشكلة اختيار الفرد في مقابل التحكم الاجتماعي إلا بعد عام ١٩٧٩، أما في الستينيات والسبعينيات فكانت مناقشة كهذه تصنف على أنها أوج التشبه بالغرب والانتشاء به.

ضمن هذا السياق أصبحت جاذبية السياسة الإسلامية الناشئة حديثًا بالنسبة لقطاع بأكمله من النساء الإيرانيات ممن مزقهن هذا التوتر واضحة تمامًا. وأصبحت المرأة المناضلة المسلمة النشيطة -التي هي في الوقت نفسه فاطمة وزينب[٦٧]- الحل الرمزي لهذا التوتر.

اكتسبت «مسألة المرأة» في هذا النموذج الإسلامي الجديد وزنًا هائلاً لسببين اثنين. الأول: اعتُبرت الهيمنة الإمبريالية على المجتمعات المسلمة (العالم الثالث) -ضمن هذا التفكير الجديد الشبيه ببعض المفاهيم العلمانية للعالم الثالث- إنما تم لها ذلك من خلال تقويض دعائم الدين والثقافة لا من خلال السيطرة العسكرية أو الاقتصادية كما طرحت الأجيال السابقة من الوطنيين والاشتراكيين. واعتبر الإفساد الأخلاقي هو الدعامة الأساسية للمخططات الإمبريالية، وداخل هذا الإطار كان يُنظر إلى النساء كأمهات وزوجات على أنهن يحملن عبء مسؤولية ضخمة في زرع الأخلاق الحميدة وبهذا يقررن المصير السياسي للبلد. والسبب الثاني: هو أن الجاذبية الجنسية للمرأة تمارس سلطة هائلة على الرجال واتُخذ من ذلك أساسًا لكل النقاشات التي تدعو للفصل بين الجنسين ولفرض الحجاب على المرأة.

إن هذه النظرة الجديدة مطروحة بمنتهى الفصاحة في مقال افتتاحي نشر في ٧ إبريل ١٩٨٤ في صحيفة (Zan-Ruz) وهي صحيفة نسائية أسبوعية تصدر في طهران، وقد صيغت في هذه المقالة عدة أسس مهمة من هذه العقيدة الجديدة بأسلوب يربط الواحد من هذه الأسس بالآخر، فالمقالة تبدأ بالتأكيد على أن «أهداف السيطرة» للقوى الاستعمارية في عصرنا هذا تتحقق لا عن طريق القوة بل وبالدرجة الأولى عن طريق تخريب الثقافة. وطرح تحرر المرأة على أنه أحد هذه الأمثلة على ذلك:

إن الاستعمار كان مدركًا تمام الإدراك للدور الحساس والحيوي الذي تلعبه المرأة في تكوين الفرد والمجتمع البشري، واعتبرها أفضل وسيلة لتركيع الأمم

واستبعادها. لذلك وتحت حجج وذرائع مختلفة مثل النشاط الاجتماعي والفنون والحرية إلخ.. دفع بها إلى الانحلال والانحطاط وجعل منها دمية لا تنسى دورها الإنساني وحسب بل تصبح أفضل أداة لإفراغ الآخرين من إنسانيتهم... في المجتمعات الغربية حيث تسود الرأسمالية... فإن تحرر المرأة لا يعني أكثر من أن تكون حرة في أن تتعرى وتبيع نفسها.. في البلدان النامية.. تقوم المرأة دون وعي منها بدور المتواطىء مع تلك القوى في تدمير الثقافة المحلية. طالما بقيت الثقافة المحلية قائمة وماثلة في شخصية وفكر الناس في مجتمع ما لن يكون من السهل إيجاد استعمار سياسي أو عسكري أو اقتصادي أو اجتماعي في هذا المجتمع... والمرأة هي أفضل وسيلة لتخريب الثقافة المحلية لصالح الإمبرياليين».

من المهم أن نقف هنا ونشير إلى أنه ليس في المقال حتى الآن مايمكن أن يعترض عليه العديد من النقاد العلمانيين المتطرفين للجمهورية الإسلامية، ربما باستثناء لهجة المقال لا غير. إن هذا التطابق في الرؤية بين النظام الحالي ونقاده يحتم علينا أن ندرك قوة الأفكار الجديدة التي فرضت على الخطاب السياسي والاجتماعي المعارض في السنوات الأخيرة من حكم الشاه –وهي قوة بقيت مهيمنة دون منازع حتى بعد هزيمة (التوحد في المعارضة) في السنوات العشر التي تلت الثورة. ونحن بحاجة لأن نسأل أنفسنا ما الذي جعل مثل هذا التطابق في الرؤية أمرًا ممكنًا أصلاً.

تتابع المقالة نقاشها بعرض خصائص المجتمعات الإسلامية بهذه الكلمات:

«في البلدان الإسلامية يكون دور المرأة أشد حساسية، فالإيمان بالعقيدة الإسلامية والثقافة يمنحان الناس في هذه المجتمعات الإيمان والمثل العليا.. والمرأة في هذه المجتمعات مسلحة بدرع يقيها ضد المؤامرات التي تحاك للنيل من إنسانيتها ومن شرفها ومن عفتها. إن هذا الدرع هو في الحقيقة حجابها. لهذا السبب... فإن أول مهمة وأكثرها مباشرة هي نزع الحجاب.. عندها تصبح المرأة هدفًا للسهام المسمومة للفساد والبغاء والعري والانحلال والتوافه والصغائر. بعدها كانت المرأة تستخدم أداة لتشويه الثقافة الإسلامية للمجتمع ولمحو إيمان الناس وجر المجتمع وراءها نحو الفساد والدمار والانحطاط»

وبعد أن تستعرض المقالة بالتفصيل «الأبعاد السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية» لأثر المرأة على المجتمع الإيراني خلال حكم البهلويين، تنتقل إلى أهمية الثورة الإسلامية:

«وهنا أدركنا مجد الثورة الإسلامية في إيران وعمق أغوارها . . . واليوم فهمت المرأة المسلمة جيدًا . . . أن الطريق الوحيدة أمام جعل حضورها الاجتماعي حضورًا صحيحًا وبنّاءً هو في ارتدائها الحجاب والملابس الإسلامية».

وتصف المقالة الثورة الإسلامية بأنها معجزة يجب أن تشكر النساء المسلمات الله عليها وتحمده لا بالكلمات وحسب بل من خلال «استخدامهن لكل ما وهبهن الله إياه من إمكانات وموارد لدعم الجمهورية الإسلامية». ولكي تجعل الصحيفة هذا العطاء والشكر ممكنًا تخاطب المقالة -بأسلوب ملتو- السلطات وتطالبها بتسهيل إمكانية اشتراك النساء اجتماعيًا في تدعيم أسس هذه المعجزة:

«من الواضح أن حضورًا فعالاً ونشطًا للنساء . . . في العديد من المجالات مثل التعليم والمهن الطبية والتعليم العالي أصبح أمرًا لا يمكن الاستغناء عنه، لذلك فعلى من هم في السلطة إعداد المجال لاشتراك المرأة في المجتمع. ويجدر بالمرأة المخلصة الملتزمة تطوير إمكاناتها لكي تكون على أهبة الاستعداد للقيام بالمهام الاجتماعية الهامة والمسئوليات التي ألقتها الجمهورية الإسلامية على عاتقها».

ونجد في هذه المقالة أيضًا عرضًا عقائديًا للمراحل المختلفة التي مرت بها مناهج السياسة في الجمهورية الإسلامية بشأن المرأة(٦٨). كانت هناك مرحلتان متميزتان في هذه المناهج بينهما مرحلة فاصلة. في المرحلة الأولى وبعد الآثار العنيفة المباشرة عقب استلام السلطة، تميزت مناهج السياسة تجاه المرأة بالعزم على تدمير كل ما اعتُبر الإرث الفاسد الذي خلّفه الماضي. وتضمن هذا إلغاء العديد من القوانين التي اعتبرت خارجة على الإسلام، وتبع ذلك إخراج النساء من سلك القضاء والفصل بين الجنسين في الأماكن العامة مثل الحافلات العامة والملاعب الرياضية وشواطئ الاستجمام، وحملة لفرض ارتداء الحجاب. ويمكن إدراك الأهمية التي أعطيت لفرض الحجاب ولزي مناسب في

اللباس من إطلاعنا على المقال الافتتاحي السابق حيث وصف الحجاب بأنه درع واق إن تخلت عنه المرأة تحولت إلى مخلوق فاسد وفتحت أبواب المجتمع على كل الأصعدة للهيمنة الاستعمارية. كانت الفكرة الأساسية في هذه المرحلة هي تطهير المجتمع والنساء، وبما أن هذا التطهير كان يعني شن هجوم كاسح على جميع ما اكتسبته النساء المدينيات خلال الخمسين سنة الماضية بدا وكأن النظام الجديد يريد أن يدفع بالنساء إلى داخل البيوت ويقصر نشاطهن على أعمال تدبير شئون المنزل، كما يتضح من الدور الذي أنيط بالمرأة في بناء المنظومة الجديدة في الدستور الإسلامي الذي صدر في ديسمبر عام ١٩٧٩.

بعد هذه المرحلة الابتدائية كثر الجدل حول دور المرأة في بناء المنظومة الجديدة، ودار الجدل أساسًا حول كيفية إيجاد حل وسط بين عمل المرأة وبين عملها في المنزل ومسئوليتها الاجتماعية في منظومة إسلامية. إن الأمر الذي حسم الخلاف أخيرًا لم يكن تفوق طرف من أطراف الجدال على الآخر، بل كانت مقتضيات الحرب الإيرانية -العراقية والأعداد الهائلة التي حصدتها من الضحايا الذكور في إيران، وتمت تعبئة النساء في سلسلة من المجالات والأنشطة: فكن يعملن في المطابخ وقاعات الغسيل الضخمة التي تخدم الجبهة، وعملن كممرضات في المشافي العسكرية، كما أعطين دورًا مدنيًا أكبر في العديد من المكاتب الحكومية، كما أقيمت دور حضانة جيدة نقيضًا للهجوم الأولي الذي شن عليها ونعتها بأنها مؤامرة إمبريالية لفصل الأمهات عن أطفالهن، وأصبحت هذه الدور تصور على أنها ضرورة اجتماعية يمكن للأم بفضلها القيام بخدماتها وعملها وهي مرتاحة البال.

ويمكن للمرء أن يتوقع أن النظام الإسلامي إذ احتاج لإدخال عدد أكبر من النساء في القوة العاملة ومكاتب الحكومات والنشاطات التي تدعم الحرب فإنه سوف يخفف من تشدد أنظمته حول الحجاب وتصلبه بشأن الأسس الأخلاقية للسلوك العام. ولكن ما حدث هو نقيض ذلك تمامًا، فكلما زاد عدد النساء المشاركات في الحياة الاجتماعية كلما اشتدت الضرورة لتطبيق الأسس الأخلاقية لضمان ألا يؤدي الاحتكاك المتزايد بين الرجال والنساء إلى تقويض وتخريب النسيج الأخلاقي للجماعة الإسلامية دون وعي من الطرفين أو إلى فتح المجال لتغلغل المؤثرات الأجنبية، لذلك شهدنا خلال السنوات العديدة الماضية حملات عدة لاستئصال أبسط ظواهر الإخلال بالأسس الأخلاقية وفي الوقت ذاته طرح

رجال مرموقون من أهل السياسة في النظام مثل رفسنجاني وخامنئي ضرورة اشتراك المرأة في المهام الاجتماعية ضمن حدود لا تضر بدورها كأم وزوجة.

نحن نشهد من خلال كلمات وأفعال الجمهورية الإسلامية أدلجة مطلقة وتسخيراً مطلقاً لمسألة المرأة، فمنذ بداياتها الأولى في أواسط القرن التاسع عشر أصبحت هذه المسألة في إيران(وبقية الشرق الأوسط) تابعة في شكلها تبعية إلزامية للمنافسة الدائرة بين العقائد الحديثة الناشئة والدول الحديثة وبين الولاءات القديمة والتراتبات الاجتماعية. لقد وُلد المفهوم المفعم بالخلافات لفكرة المرأة العصرية ولكن المحتشمة نتيجة رغبة الرجل العصري بوجود امرأة شريكة عصرية، وأصبحت المرأة التقليدية بالنسبة للرجل التقدمي في القرن التاسع عشر رمزاً للتخلف الاجتماعي، إلا أن الحدود المرسومة لما هو جديد تحددت مقابل مجموعة أخرى من الرموز: فالنساء أصبحن في الوقت ذاته رمزاً لأخلاقية المجتمع وكذلك للإبقاء على الثقافة؛ وللانسلاخ عن التخلف دون تخطي حدود الأخلاقية الاجتماعية ودون خيانة الثقافة القومية/ الإسلامية التي تصاغ ضمنها العقائد الحديثة تم طرح المهمة المستحيلة: أن تصبح المرأة عصرية ولكن تبقى محتشمة وأصيلة.

كما أصبحت النساء -مع تعزيز الدولة البهلوية هدفاً للتنافس على الولاء حيث أصبح لهن أهمية حاسمة بالنسبة لمشروع الدولة للتحول الإجتماعي من جهة وبقيت أوضاعهن تحتل الصدارة في الدعوة الإسلامية لبناء مجتمع أخلاقي من جهة أخرى. إن هذا التنافس بين الدولة العصرية والإله التقليدي رسم حدود الحيز الضيق الذي حاولت النساء من خلاله القيام بشيء ما من أجل «مسألة المرأة».

إن هذا الحيز لم يكن في أي بقعة من بقاع الأرض بالضيق الذي هو عليه في إيران -فهو من الضيق بحيث أنه ألغي فعلياً في الجمهورية الإسلامية حيث يتطابق الله والدولة تطابقاً كلياً. إن العاطفة الوجودية التي تتوجه بها الآن العديدات من النساء الإيرانيات إلى تيار المناداة بالمساواة بين حقوق الرجل والمرأة لكي تجد كل منهن مكانها الاجتماعي الخاص بها، لها ما يقابلها في العاطفة التي أرست من خلالها الدولة الإسلامية نفسها لتصب النساء في قالب صورتها الإلهية، ولكي تجد المرأة الإيرانية حيزاً خاصاً بها هي الآن عرضة لعقوق الله والدولة.

الهوامش

١- للاطلاع على مناقشة لهذا التحول في نموذج السياسة الإيرانية انظر المقالة التي كتبتها بعنوان "Iran's Turn to Islam: From Moral Order". The Middle East Journal, Vol. 41 (1987) no. 2. pp. 202-7

٢- للاطلاع على مسح عام لهذه التغيرات راجع :

-B. Pakizegi, "Legal and Social Positions of Iranian Women in L. Beck and N. Keddie (eds.) Women in the Muslim World (Cambridge Mss. Harvard University Press, 1978)

-Gh. Vatandoust, "The States of Iranian Women during the Pahlavi Regime" in A. Fathi (ed.) "Women and Family in Iran" (Leiden: E. J. Brill, 1985)

٣- انظر Mahnaz Afkhami "A Future in the Past-The "Pre-revolutionary" Women's Movement", in R. Morgan (ed.) Sisterhood is global (Garden City: Anchor Books, 1984).

٤- انظر L. P. Elwell-Sulton, "Reza Shah the Great: Founder of the Pahlari Dynasty", in G. Lenczowski, (ed.), Iran Under the Pahlavis (Standford: Hoover Institution Press, 1978) P. 34

٥- انظر على سبيل المثال المقالة الصادرة بالفارسية عن لجنة تحرير المرأة في إيران، في لندن عام ١٩٧٨ بعنوان: «النضال من أجل تحرير المرأة في إيران»، وأيضًا مقدمة كتاب «الماركسيون ومسألة المرأة» الصادر بالفارسية عن دار نشر (مصدق) عام ١٩٧٥. وتظهر صيغ أكثر تطرفًا وأخلاقية في العديد من المقالات التي نشرت في السبعينيات في مطبوعات المنظمات اليسارية العلمانية مثل حزب توده والمنظمة الثورية لحزب توده وفدائيان».

٦- انظر S. Vahed, "Goharshad Uprising, (Tehran Ministry of Islamic Guidance, 1982)",

٧- انظر H. Afshar, "Women, State and Ideology in Iran" in Thhrd World Quarterly, Vol. 7 (1985)no. 2, pp. 256-78

٨- للاطلاع على هذه النقاشات انظر

N. Yeganeh, "Women's Struggles in Islamic Republic of Iran" in A. and N. Yeganeh (eds.). "In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran" (Lond: Zed Press, 1982)

٩- للاطلاع على مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع راجع نص المحاضرة التي ألقيتها في Harvard Divinity School في ٦ أبريل ١٩٨٩

١٠- انظر E. Abrahamian, "Iran Between Two Revolutions (Princeton University Press, 1982). pp. 124-5

١١- راجع المصدر السابق ص١٠٣

١٢- انظر M. T. Bahar. "A Brief History of Iran's Political Parties" (Tehran: Libi Publications, 3rd edn 1978 (1942) pp. vii,xi (بالفارسية)

١٣- مقتطف في المصدر السابق ص٣٠٦

١٤- انظر إبراهيميان (ملاحظة ١٠) ص١٢٤

١٥- انظر A. R. Sadeqipur (ed.) "Collection of Speeches by the Late Majesty Reza Shah the Great, (Tehran: Javidan Publishers, 1968) p. 41 (بالفارسية)

١٦- مقتطف في كتاب (الشاه رضا البهلوي) دد. ن. ويلبر.

Wilber (Hicksville, NY: Exposition Press, 1975)p. 49

١٧- المصدر السابق ص١٥٩

١٨- المصدر السابق ص١٥٤

١٩- إبراهيميان (ملاحظة ١٠) ص١٣٦

٢٠- انظر ملاحظة (١٦) ص٢٣٨

٢١- انظر (ملاحظة رقم ١٥)ص١٣٧- ١٣٩

٢٢- انظر على سبيل المثال:

"An Analysis of the Socio-Economic Situation of Women in Iran" by National Union of Women.

الذي يعطي فكرة عن «اليد العاملة النسائية الرخيصة في سوق العمل الاستعماري والرأسمالي التابع» كأحد أسباب الإجراءات التي قام بها الشاه رضا (من الكتاب المذكور في الملاحظة رقم ٨. ص١٤٧)

٢٣- انظر Sh. Akhari, "State Formation and Consolidation in Twentieth- Century Iran; The Reza Shah Period and the Islamic" A. Bannazizi and M. Weiner (eds.). "The State, Religion and Ethnic: Afghanistan, Iran, and Pakistan (Syracuse: Syracuse University Press, 1986)

٢٤- إن ذلك مؤشر إلى إخضاع الشاه رضا لكل شيء، بما في ذلك معتقداته الشخصية، لبناء الدولة، لذلك أصدر مرسومًا يقضي بفرض نزع الحجاب عن المرأة. وقد سُمع يقول قبل صدور المرسوم: «إذا كان من الضروري فعلاً إجراء هذا التغيير، فلا يستطيع المرء إيقاف تقدم البلاد. ولكن في هذه الحالة، أعتقد أنني سأطلق أولاً زوجتي». ورد في (Mehrangiz Dolatshahi) في الشريط رقم ٥، ص٢٢. في المقابلة التي أجراها شاه روخ مسكوب في باريس ١٨ مايو ١٩٨٤ لصالح مشروع التأريخ الشفهي الإيراني(سنشير إليه فيما بعد ب م ت ش ا) في جامعة هارفارد.

وهناك قول آخر مختلف إلى حد ما أورده واحد ممن أجريت معهم المقابلة لصالح (م ت ش ا) وهو محمد بحري الذي حاوره حبيب لازوردي في كان فرنسا في ٨ أغسطس ١٩٨٢ والذي نقل عن زوجة الشاه رضا (والدة الشاه محمد رضا) قولها أنه عندما جاء الشاه رضا في ٨ يناير ١٩٣٦ ليصحبها وهي دون حجاب إلى احتفال عام قال لها: «من الأسهل علي أن أموت ولا أصطحب زوجتي دون حجاب بين الأغراب ولكن ليس لدي خيار. فتقدم البلاد يتطلب أن تتحرر النساء وعلى أن أكون أول من يفعل ذلك».

٢٥- انظر الفصل الثاني من

Deniz Kandiyoti (ed.), "Women, Islam and the State (Philadelphia: Macmillan and Temple University Press, 1991)

للاطلاع على نقاش أكثر تفصيلا حول تركيا.

٢٦- انظر على سبيل المثال خطابه في حفل التتويج بتاريخ ٢٥ أبريل ١٩٢٦ في كتاب ويلبر (الشاه رضا) ص١١٥.

٢٧- للاطلاع على التفاصيل أكثر في مناقشة التضارب بين تركيا وإيران انظر:

C. F. Gallagher, "Contemporary Islam: The Plateau of Particularism, Problem of religion and nationalism in Iran (New York: American Universities Field Staff Reports, 1966

وأيضًا: "Contemporary Islam: The Straints of Secularism Power, politics, and Piety in Republican Turkey", Southwest Asia Series, Vol. XV. no.3 (Turkey) (New York: American Universities Field Staff, 1966)

انظر أيضًا: R. Pfaff "Disengagement From Traditionalism in Turkey and Iran", in "Western Political Quarterly, Vol. 16 (March 1963) p .8 79-98

and B. Lewis "The Emergence of Modern Turkey" (Oxford: Oxford University Press) 1961

٢٨- للاطلاع على نقاش موسع حول هذه المناورات البارعة راجع كتاب إبراهيميان (ملاحظة رقم ١٠) ص١١٨-١١٩

٢٩- للاطلاع على مناقشة مطولة حول جمعيات المرأة والصحف النسائية في هذه الفترة انظر الفصل الثالث من كتاب

E. Sanasarian "The Women's Rights Movement in Iran" (New York: Praeger, 1982).

٣٠- انظر مثلا قصائد (م. ايشقي) الشهيرة ضد الإدعاءات الجمهورية لرضا خان:

M. Ishqi, "Collected Works" ed. A. Mushir Salimi, in Persian (Tehran: Amir Kabir, 1971) pp. 277-99.

٣١- انظر سانساريان (ملاحظة رقم ٢٩) ص٦٩.

٣٢- المصدر السابق ص٧١

٣٣- انظر ف. آداميات «عقيدة الحركة الدستورية في إيران» (بالفارسية) (طهران، دار بايام ١٩٧٦) ص٤٢٦-٤٢٩.

٣٤- انظر H. E. Chehabi "Modernist Shi'ism and Politics: The Liberation Movement of Iran"

أطروحة دكتوراه قدمت في جامعة ييل ١٩٨٦.

٣٥- انظر A. Najmabadi "Depoliticisation of aRentier State. The Case of Pahlavi Iran" in H. Beblawi and G. Luciani (eds) "The Rentier State" (London: Croom Helm, 1987).

٣٦- انظر سرد م. دولت شاهي في (م ت ش ا) شريط رقم ٦ ص٣-٤ حيث تشرح كيف

أنها قررت مرة عام ١٩٦٣ أن ترشح نفسها للمجلس فكتبت رسالة عريضة إلى الشاه تطلب منه الإذن لترشح نفسها عن طهران أو كرمنشاه.

٣٧- انظر: Gh. R Afkhami. " The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale" (Washington, D.C. The Middle East Institute, 1985) pp. 76-77

٣٨- بدأ هذا التحول في دوره وصورته بعد انقلاب عام ١٩٥٣. ويشير Bayne في كتابه "Persian Kingship in Transition' (New York: American Universities Field Staff, 1968, p. 105)

إلى المحادثات التي تمت مع الشاه حوالي عام ١٩٥٥ التي أكد خلالها «أنا سأحكم». وقد ذكر أن أحد رجال السياسة الأكبر سنًا (جمال إمامي) رد مرة قائلا «يا صاحب الجلالة لا أفهم لماذا تصر على أن تصبح رئيس وزراء!» (م ت ش ا، حسين آزمود في مقابلة حاوره فيها ضياء صدقي في باريس/ فرنسا في ٢٤ مارس ١٩٨٤. شريط رقم ٢ ص ٩٠. ويشير Bayne إلى أن «الشاه يود أن يكون رئيس وزرائه» في أواسط الستينيات.

٣٩- انظر مثلا: M. R.Pahlavi "Answer to History (New York: Stein and Day. 1980)

٤٠- انظر M. R. Pahlavi "Towards the Great Cilivhzation' صدر بالفارسية عن (طهران، دار المكتبة البهلوية عام ١٩٧٨) ص٨٩.

٤١- انظر G. E. Goodell, "The Elementary Structures of Political Life: Rural Development in Pahlavi Iran" (New York and Oxford: Oxford University Press, 1986) p. 182.

٤٢- المصدر السابق ص١٨١.

٤٣- المصدر السابق ص١٨٣.

٤٤- خلال تلك العملية يستبدل الموقف القديم للمواطن حيال الدولة (وهو موقف

التجنب) بتبعية كاملة للدولة. ولا يساعد أي من الموقفين على خلق مجال عام من السياسة المفتوحة والحوار والإصلاحات. إن دولة (تماثل سلطة الله) تعتبر (دولة مستقلة عن عالم البشر (Goodell, p. 153). ويمكن للمرء أن ينبذ نبذًا كاملا مثل هذه الدولة (أو يطيح بها) ولكنه لا يستطيع إصلاحها أو التفاوض معها. لذلك فإن المعارضة لم تستطع أن تعتبر مبادرات الشاه إلى القيام بإصلاحات طرحها المعارضون أنفسهم مثل الإصلاح الزراعي وحق المرأة في الاقتراع وإصلاحات قوانين الأسرة، على أنها إصلاحات. إن اعترافهم بأنها كذلك سيحيل مواقفهم من موقع رفض الدولة إلى موقع التبعية الكاملة للدولة واعترافهم بها. فليس هناك حل سياسي وسط بين الموقعين.

٤٥- انظر A. Najmabadi "Iran's Turn to Islam: From Modernism to a Moral Order". The Middle East Journal, Vol. 41 (1987) no.2., pp. 202-17

٤٦- انظر M. R.Pahlavi " The White Revolution", in Persian (Tehran 1967) and "Answer to History".

٤٧- انظر مثلا م. ر. بهلوي «رسالة بلدي» بالفارسية (طهران ١٩٦٠) ص٤٧٤-٤٨٠

٤٨- انظر O. Fallaci, "Interview with History" (New York: Liveright 1976)

٤٩- للاطلاع على بعض هذه المنظمات انظر:

"The Reminiscences of Farangis Yeganegi" (مقابلة أجرتها مهناز أفخمي) في نوفمبر ١٩٨٣ ص١٢-٢٠ في مجموعة التاريخ الشفهي لإيران لمؤسسة الدراسات الإيرانية، بيديستا ميرلاند. انظر (مهرانجيز دولت شاهي) في مقابلة أجراها شاه روخ مسكوب في مايو ١٩٨٤ باريس/ فرنسا/ (م ت ش أ).

٥٠- انظر (م ت ش أ) دولت شاهي شريط رقم ٤ صفحة ١٥.

٥١- انظر المصدر السابق ص. ٢٥.

٥٢- تتبع دولت شاهي منشأ هذا التغير في النمط المهني وفي مواقف نساء الطبقة العليا

حيال توظيف الحكومة لنشاطات برنامج (النقطة ٤) -وهو برنامج لمساعدة التنمية شرعت به الولايات المتحدة عام ١٩٤٩- في إيران وقد بدأ هناك في أوائل الخمسينيات. وتبعًا لما تقوله دولت شاهي فإن (برنامج النقطة ٤) كان بحاجة إلى نساء يتقن اللغة الإنكليزية وقد استخدموا نساء من الطبقة العليا وأرسلوهن إلى الولايات المتحدة ثم أوكلوا إليهن مناصب تخصصية عالية عند عودتهن إلى البلاد. وقد بدلت هذه العملية من تصنيفات العمل الذي توظف فيه المرأة ومن صورة المرأة في مثل هذا العمل (دولت شاهي، م ت ش أ، شريط رقم ٣ ص١٤٠).

٥٣- انظر كتاب أفخمي (مستقبل. . .) ص. ٣٣٣.

٥٤- انظر (ملاحظة ٤٩) ص٢١- ٢٢.

٥٥- راجع (م ت ش أ) شريط رقم ٥، ص٣.

٥٦- راجع (م ت ش أ) شريط رقم ٤ ص٢٢.

٥٧- راجع (م ت ش أ) شريط رقم ٨.

٥٨- للاطلاع على مسح للتغيرات التي جرت في قوانين الأسرة في الستينيات والسبعينيات انظر ب. ماكيزيجي وغ. فاتاندوست كما في ملاحظة رقم (٢).

٥٩- انظر «ذكريات مهناز أفخمي» في مقابلة أجراها (فرشته نورائي) في واشنطن سبتمبر ١٩٨٢ في مجموعة التاريخ الشفهي الإيراني في مؤسسة الدراسات الإيرانية بديستا ميرلاند.

٦٠- راجع (م ت ش أ) محمد باهر في مقابلة مع حبيب لازوردي في أغسطس ١٩٨٢ في كان/ فرنسا، شريط رقم ٩ ص١٣. وللاطلاع على ملاحظات مشابهة راجع (م ت ش أ) (حسين آزموده) في مقابلة مع (ضياء صدقي) باريس/ فرنسا مارس ١٩٨٤ شريط رقم ٢ص. ٨- ٩.

٦١- آ. الطبري "Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women" in A Tabari and N. Yaganeh (eds.) "In the Shadow of Islam".

٦٢- للاطلاع على مناقشة هذه النقاط راجع الكتاب الوارد في (ملاحظة رقم ٨).

٦٣- للاطلاع على مناقشة هذه التحولات السياسية ضمن السياق الأوسع للشرق الأوسط راجع: Amir Arjomand (ed.) "From Nationalism to Revolutionary Islam" (Albany: State University of New York, 1984):

أما عن إيران فراجع الكتاب في ملاحظة رقم (٤٥).

٦٤- منذ تبني الجمهورية الإسلامية لهذا المفهوم، ابتعد العديد من ناقدي النظام الجديد عن تناوله. ويعتبر آل أحمد في الحقيقة في موقع لا يحسد عليه حيث ينتقل من مكانة البطل المثقف المحلي إلى الشيطان المسؤول عن نشوء وترسيخ الإدارة الفقهية(Throcracy) في إيران.

٦٥- راجع S. Mardin "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Ninteenth Century", in p Benedict, B Tumertekin and F. Mansur (eds.), Turkey: Geographic and Social Perspectives (Leiden: E. J. Brill, 1974) P. 415.

٦٦- انظر F. San'atkar, "Political Marriage of Mujahidini Khalq", in Persian, in: "Nimeye Digar", no 5. 3-4 (Winter 1986) PP. 10-33, and "Feminisim and Women Intellectuais", in Persian, in Nazm- i Nuvin, Vol. 8 (Summer 1987). PP. 56-85.

٦٧- تُتخذ فاطمة ابنة الرسول وزوجة علي، وزينب أخت الشهيد الحسين حفيد الرسول مثالاً للكمال والنقاء الإسلامي وللنضال ومثلاً يحتذى بالنسبة لنساء إيران.

٦٨- للاطلاع على مناقشة أوفى للتغيرات التي جرت بعد الثورة بالنسبة للنساء في إيران راجع البحث الذي كتبه بعنوان: "Power, Morality and the New Muslim Womanhood"

وقدم في ورشة بحث حول النساء والدولة في أفغانستان وإيران وباكستان. وذلك في ٢٠ مارس ١٩٨٩ في معهد التكنولوجيا في ماساشوستس في مركز الدراسات الدولية.

محتويات المجلد الثاني

الجزء الثالث: [بناء الأيديولوجية القومية والسياسات حتى سنة ١٩٥٠]

الموضوع — الصفحة

[الجزء الرابع: منذ الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩ - ١٩٩٣]

الموضوع | الصفحة